كتاب حكمة الإشراق

المقدمة



لشمس الدين محمّد الشهرزوري
على كتاب حكمة الإشراق

سبحانك يا فائض الجود الأزليّ، وناظم الوجود السرمديّ، وواهب الذوات الشريفة القدسيّة، ومكمّل النفوس النفيسة الإنسيّة، ومحرك الكرات الفلكيّة بالأشواق الدائمة العلوية، ومزوّج الأركان السفليّة بالقوى العالية الفعليّة، فخلقتَ من ذلك الازدواج والامتزاج صوراً مختلفة الاستقامة والانعراج ومتباينة الانفراج والانتساج من المعادن والنبات والحيوان الأمشاج، ثمّ تمّمتَ الوجود بالاحسان المنعوت بالابتهاج والانحراج. تباركتَ في بهاء جلال وحدانّيتك فلا انتقال، وتعاليتَ في كبرياء أُلوهيّة فردانّيتك فلا زوال. لك خشعتْ أسماعنا وأبصارنا، ولأمرك انقادت مظاهرنا وأشباحنا. خضعتْ لعظمتك الرقاب ولانتْ لهيبتك الشُمّ الصعاب. ليس لذاتك المقدّسة النورانية حدّ محدود ولا لقدم إحسانك أمد معدود ولا لهويّتك اللاهوتيّة نعت موجود، ولستَ ذا والدٍ ولا مولودٍ. فالقوى الوهمية عاجزة عن إدراكك وتقدّرك، وكذا الخياليّة لا يمكنها تصوّرك لتقدّسك عن الغاية وتنزهك عن النهاية. وكيف لا يكون كذلك وقد تحيّرت في كنه عظمتك عقول العقلاء وانطمست في أدنى طبقة من أنوارك افهام الفهماء؟ غرقتْ في أبحر لجج سنا معرفتك الباب الألبّاء وخرست في التعبير عن أحوال ربوبيتك ألسن الفصحاء والخطباء. فلك الحمد على ما اسألت من العطاء ودفعتَ من البلاء، ولك الشكر

على ما أوليتَ من النعماء وجلوب البصر عن الظلمة والعماء حمداً يرفعنا عن حضيض الكبر إلى أوج الأنوار والأضواء ومصدر الجود والسخاء. واشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة تطهّرنا من دنس الطبائع والأهواء وتجذبنا إلى عوالم الفسحة والفضاء. ثمّ الصلواة والسلام على ملوك حظائر القدس ورؤساء بقاع الأنس لا سيّما المبعوث إلى العرب والعجم المخصوص بالشرف والكرم محمّد المصطفى أفضل الأنبياء والأولياء وأعظم السالكين والأصفياء صلّى الله عليه وعلى آله وأصحابه نجوم المهتدين ورجوم الشياطين وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد فإن المقصود من هبوط النفس الناطقة من العالم العلوي العقليّ إلى العالم السفليّ الظلمانيّ لكي تستكمل بالعلوم والمعارف الحقيقية لخلوّها في أول الأمر عن ذلك. ولمّا لم يمكنها الوصول إلى تلك العلوم إلا بعد الكدّ والاجتهاد في زمان طويل، وذلك لا يكون إلاّ بمعاونة البدن وقواه، والبدن لا يقوم إلاّ بالأغذية والملابس والمساكن وما يتبعها من الأمور اللذيذة، فوجب أن يكون هذه الأشياء مقدّرة محدودة مضبوطة بالاعتدال لئلا تخرج عنه إلى أحد طرفي الافراط والتفريط: فتكون بالأوّل خارجةً عن الحكمة التي لأجلها خُلقت اللذات البدنيّة وبسبب ذلك تقوّى علاقتها ويشتد ميلها إلى عالم الغربة فتخرج بذلك عن الحكمة، وبالثاني يحصل إتلاف البدن الذي بقاؤه سبب لتحصيل الكمال المؤدي إلى الاتّصال. فلهذا احتجنا إلى تهذيب الأخلاق ضمناً وتبعاً، لأن الاشتغال بالحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب حجاب للنفس ومنع لها في الحال عن تحصيل العلوم؛ وعلى تقدير الحصول أيضاً يتمكن في جوهر النفس محبّة هذا العالم الدني ويستحكم لها العلاقة. وذلك موجب للآلام زماناً وعدم خلوص اللذات العقلية. فإذا فارقت النفس البدن منقوشة بحقائق الموجودات ومرتسمة بها منقطعة العلاقة عن العالم السفلي أو ضعيفة، عرج بها إلى الملأ الأعلى وحصلت على الحظّ الأوفى ملتذّة بالجمال الأزليّ ومسرورة بالبهاء الأبديّ لكونها حصلت المناسبة الموجبة للانضمام، وقد قيل أن الجنسيّة علّة الضمّ. وإن فارقت بالعكس، فحالها يكون بالعكس.

وإذا علمتَ أن كمال الأنفس بالعلوم النظريّة وأن العلم بالحكمة العمليّة نظريّ أيضاً وأنّ تهذيب الأخلاق إنما جعل لتتفرغ النفس عن الشواغل وتصفو عن الموانع الضادة عن الاستكمال، فالسعادة الإنسانية مذوقة بتحصيل العلوم. ولمّا كانت العلوم تنقسم بالقسمة الأولى إلى قسمين: حقيقة وعرفيّة اصطلاحية، وأعني بالحقيقية ما لا يتغيّر العلم به لعدم تغير المعلوم ـ لأن تغيّر العلم تابع لتغيّر المعلوم فإذا كان المعلوم غير متغيّر فالعلم به كذلك ـ، وهذا كالبارئ تعالى والعقول والنفوس والأفلاك والكلّيّات من العناصر والمركبات. وأما العلوم العرفية الاصطلاحية، فما يقابل العلوم الحقيقية، أعني ما يتغيّر العلم «به» ويتبدل بتبدّله وتغيّره، وهذا كالنحو واللغة والأشعار والخطب والرسائل وأمثالها من الآداب، فإنّها تتبدّل وتتغيّر عند اندراس تلك الأمة والشريعة المخصوصة بتلك العلوم بلسانها. وأعظم الأسباب في اندراسها زوال الملك عن تلك الأمّة والملّة واستيلاء المخالفين لها عليها، كما اندرس في زماننا هذا نحو اليونان ولغتهم وأشعارهم وخطبهم ورسائلهم، وكذا العلوم المتعارفة التي كانت لفارس والقبط وبابل وغيرهم من الأمم السالفة.

وأمّا علم الفقه فإنّه علم سياسة المدن، فلكلّيّته لا يندرس وإنّما يندرس بعض الفروع وتتبدّل الأحكام وتتغيّر وتنتقل من أمّةٍ إلى أُمّةٍ، وكذا حكم أصول الفقه وإن كان في هذا سرّ سنشير إليه في ما بعد، إن شاء الله تعالى. وإذا علمتَ هذا، فاعلم أنّ الكمال الحقيقيّ إنّما يحصل بالعلم الحقيقيّ الثابت بحسب ثبات معلومه، ليكون المعلوم له مشاهداً لنفسه بعد المفارقة. وأمّا ما لا ثبات له فلا يحصل مشاهدته بعد المفارقة، فلا يحصل به كمال حقيقيّ وإن كان قد يجوز أن يحصل به كمال وهميّ.

وإذا تلخّص لنا أنّ السعادة منوطة بالعلوم الحقيقيّة دون غيرها، فنقول أنّ العلوم الحقيقيّة تنقسم إلى قسمّين: ذوقيّة كشفيّة وبحثيّة نظريّة. فالقسم الأول يُعنى به معاينة المعاني والمجردات مكافحةً لا بفكر ونظم دليلٍ قياسيٍّ أو نصبِ تعريف

حدّيّ أو رسميّ، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوتة بسلب النفس عن البدن وتتبيّن معلّقةً تشاهد تجرّدها وتشاهد ما فوقها مع العناية الإلَهيّة.

وهذه الحكمة الذوقية قلّ مَن يصل إليها من الحكماء ولا يحصل إلاّ للأفراد من الحكماء المتألّهين الفاضلين. وهؤلاء منهم قدماء سبقوا أرسطو زماناً كاغاثاذيمون وهرمس وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وغيرهم من الأفاضل الأقدمين الذين شهدت الأمم المختلفة بفضلهم وتقدّمهم. وهؤلاء وأن كان أكثر وكدهم الأمور الذوقيّة، فلم يكونوا خالين عن البحث، بل لهم بحوث وتحريرات وإشارات منها تقوّى أمام البحث أرسطاطاليس على التهذيب والتفصيل. ولهذا قال المعلّم الأوّل «أنّ الأوّلين الذين تفلسفوا فلسفة الحقّ وإن اخطأوا في بعض الأمور الطبيعيّة، فقد أحسنوا في حلّ الأمور الإلَهيّة». ومنهم متأخّرون تأخّروا عنه لكن هؤلاء كانت حكمتهم الذوقّية ضعيفةً جدّاً، لأنّ ارسطاطاليس شغلهم بالبحث والبسط والردّ والقبول والأسئلة والأجوبة وغير ذلك من الأمور المانعة عن تحصيل الأمور الذوقيّة، ولا سيّما مع انضمام حبّ الرياسة إلى ذلك. ولم يزل البحث بعد ذلك ينمو ويزيد والذوق يضعف ويقلّ إلى قرب من زماننا هذا. ولمّا امتدّ الزمان وطال العهد، ضاعت طرق سلوكهم وكيفّية التوصّل إلى معاينة الأنوار المجرّدة ولطافة مأخذهم في مفارقة الأنفس بعد خراب البدن أو لا مفارقتها، وانطمست أدلّتهم وحُرّف عليهم غيرها إلى غير ذلك.

وتضاعف ذلك أيضاً إلى الزمان المذكور أيضاً حتى أنّ بعض المستعدّين ممّن لا يرضى بالبحث الصرف أراد أن يحصل شيئاً مّا من الحكمة الحقيقيّة على ما ينبغي. فصعب عليه ذلك لذهاب الطريق المؤدّي بالشخص إلى المطلوب، ولم يزل طريق الحكمة مسدوداً مضطرباً حتّى طلع كوكب السعادة وظهر صبح الحكمة من أُفق النفي وأشرقت أنوار الحقائق من المحلّ الأعلى بظهور مولانا سلطان الحقيقة ومقتدى الطريقة، مظهر الدقائق وفائض الحقائق، معدن الحكمة وصاحب الهمّة، المؤيّد بالملكوت والمنخرط في سلك عالم الجبروت، بقية السلف، سيّد

فضلاء الخلف، أفضل المتقدّمين والمتأخّرين، لبّ الفلاسفة والحكماء المتألّهين، شهاب الملّة والحقّ والدين أبو الفتوح السهروردي ـ قدّس الله نفسه وروّح رمسه! ـ فشرع في إصلاح ما أفسدوا وإظهار ما طمسته الأدوار والأكوار وتفصيل ما أجمل وشرح ما أشاروا إليه ورمزوا وحلّ ما انغلق وأشكل وإحياء ما مات ودثر، وشمّر عن ساق الجدّ في التعصّب للحكماء الأوّل والذبّ عنهم ومناقضةِ مَن ردّ عليهم، وبالغ في نصرتهم أشدّ مبالغة: كلّ ذلك على بصيرةٍ وخبرةٍ لا على عمى وحيرةٍ، لكن مكشوف حاصلة من رياضات لطيفة عظيمة وأبحاث صحيحة تامّة. فإنّه ﷺ كان مبرزاً في الحكمتين الكشفيّة والبحثيّة بعيد الغور فيهما لا يدرك شأوه ولا يلحق غوره، وستعلم ذلك عند خوضنا في شرح كلامه وتبيينِ مرامه وكونه نطق بأمور شريفة مكنونة وأسرار نفيسة مخزونة ما رأينا نطق بها بشر غيره ولا ظفر بها أحدٌ سواه لا من الحكماء ولا من اهل الذوق. وذلك يدلّك على أنّ له قدماً راسخاً في الحكمة ويداً طويلةً في الفلسفة وجناناً ثابتاً في الكشف وذوقاً في فقه الأنوار، كما قال:

آيات نبوّة الهوى بي ظهرت قبلي كتمت وفي زماني اشتهرت

وإنّما تقف على هذا كلّه إذا حصل لك تلك الطريقة ووقفتَ على بعض أسرارها وأحوالها. وكُتب هذا العظيم كلّها شريفة مفيدة ولا سيّما «كتاب حكمة الإشراق» المخزون بالعجائب المشحون بالنكت الغريبة والفوائد التي لم ترَ على بسيط الأرض أعظم منه ولا أشرف وأصحّ وأتمّ وأنفس في العلم الإلّهيّ وغيره فهو الخطب العظيم والأمر الكريم إلاّ أنّه كنز مخفي وسرّ مطويّ وله طرق مخصوصة تصل إليه منها، وقلّ من يسلكها أو يعرفها ولم يتيسّر لأكثر من جاء بعده من الأفاضل أن يصل إليه أو يحلّ رموزه أو يكشف غموضه لاشتغالهم أمور الدنيا ولألفهم وعادتهم لكلمات المشّائين. فلا جرم بقي هذا الكتاب مُهمَلاً متروكاً لصعوبة مأخذه ودقّة مسلكه. ولمّا يسّر الله تعالى علينا ما فيه من الغرائب والعجائب وكشف لنا حقائقه ودقائقه واتّضح بالنظر المستقصى غثّه وسمينه وبأمر آخر دقيقة

وجليله، وكنّا ضنينين بأسرار هذا الكتاب غير فاشين لها وكاتمين غير باذلين زماناً طويلاً ـ لا بخلاً وشحّاً بل لغموض مأخذه ودقّة غوره ومباحثة ولقلّةِ الطالبين المخلصين والمستعدّين الفاضلين ولموتِ العلم والحكمة وقلّة أهل الفضل والعقل وكسودِ سوق الحكمة في هذا الزمان ـ إلاّ أنّي لكثرة الاسفار والجولان في البلدان وكثرة تحريك المستعدّين والافاضل وذوي الانفس الزكيّة والهمم العالية ظُهرُ هذا الرجل الفاضل، وكثرت الرغبة فيه وفي كتبه وكلامه، وعظمت دواعي الاذكياء في تحصيل حكمه وقلائده، وتوفّرت الدواعي على استفادة طرقه ومذهبه ولا سيّما «**كتاب حكمة الإشراق**» الذي لا يليق الشروع فيه إلاّ بعد قطع عقبات العلم والامتلاء من الحكمة المشهورة والعلمِ المتداول، لكونه خلاصة الحكمة ولبّ العلم وخازن العجائب ودستور الغرائب، ولم يقع لنا ولا لغيرنا كتاب أصحّ منه في العلم الإلّهيّ والسلوكيّ: فلمّا كان الأمر على هذا، رأيتُ أن أحرّر شرحاً جامعاً لأصوله وفروعه، محتوياً على قواعد الحكمة الذوقيّة والبحثيّة، مهذّباً من القشور والفضول، مشتملاً على الأبواب والفصول، سالكاً في ذلك إيضاح غوامضه وعويصه، وموضحاً حلّ نكته وفصوصه، وكاشفاً عن رموزه وإشاراته، وباحثاً عن عيون قواعده وإيماءَاته، طالباً في ذلك كلّه تحقيق الحقّ وإصابة الصدق وتحرير الدليل وتسهيل السبيل للسالكين إلى جناب القدس وحضرة الأنس المتطلعين إلى الحضرة الإلّهيّة الراقين إلى المعارج العلوية، راجياً بذلك الأجر الجزيل والثواب الجميل والذكر المخلّد والثناء المؤبّد. وما توفيقي إلاّ بالله، عليه توكّلتُ وإليه أنيبُ.

المقدمة للمصنّف

(١) بسم الله الرحمن الرحيم. جلّ ذكرُك اللهمّ وعظم قدسُك وعزّ جارُك وعلت سبحاتك وتعالى جدُّك! صلّ على مصطفيك وأهل رسالاتك عموماً وخصوصاً على محمّد المصطفى سيّد البشر والشفيع المشفَّع في المحشر: عليه وعليهم السلام.

واجعلنا بنورك من الفائزين ولآلائك من الذاكرين ولِنعمائك من الشاكرين.

(٢) وبعد اعلموا إخواني أنّ كثرة اقتراحكم في تحرير حكمة الإشراق أوهنت عزمي في الامتناع وأزالت ميلي إلى الإضراب عن الإسعاف. ولولا حقّ لزم وكلمة سبقتْ وأمر وردَ من محلٍّ يُفضِي عصيانُه إلى الخروج عن السبيل، لمّا كان لي داعية الاقدام على اظهاره، فإنّ فيه من الصعوبة ما تعلمون. وما زلتم يا مَعشر صحبي ـ وفّقكم الله لما يحبّ ويرضى ـ تلتمسون منّي أن أكتب لكم كتاباً اذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي: ولكلّ نفسٍ طالبةٍ قسط من الله قلّ أو كثر، ولكلّ مجتهد ذوق نقص أو كمل. فليس العلم وقفاً على قومٍ ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين، بل واهب العلم الذي هو بـ ﴿بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ﴾[١] ما هو على الغيب بضنينٍ، وشرّ القرون ما طوى فيه بساط الاجتهاد وانقطع فيه سير الأفكار وانحسم بابُ المكاشفات وانسدّ طريق المشاهدات.

(٣) وقد رتّبت لكم قبل هذا الكتاب وفي أثنائه عند معاوقة القواطع عنه كتباً على طريقة المشّائين ولخّصتُ فيها قواعدهم، ومن جملتها المختصر الموسوم بـ«**التلويحات اللوحية والعرشيّة**». المشتمل على قواعد كثيرة ولخّصتُ فيها القواعد

(١) سورة التكوير، الآية: ٢٣.

مع صغر حجمه، ودونه «**اللمحات**». وصنّفتُ غيرهما، ومنها ما رتّبتهُ في أيّام الصبى. وهذا سياق آخر وطريق أقرب من تلك الطريقة وأنظم وأضبط وأقلّ أتعاباً في التحصيل، ولم يحصل لي أوّلاً بالفكر، بل كان حصوله بأمرٍ آخر. ثم طلبت عليه الحجة حتى لو قطعت النظر عن الحجة مثلاً، ما كان يشكّكني فيه مُشكّك.

(٤) وما ذكرتُه من علم الأنوار وجميع ما يُبتنى عليه وغيره يساعدني عليه كلّ مَن سلك سبيل الله عزّ وجل هو ذوق أمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور، وكذا من قبله من زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل أنباذقلس وفيثاغورس وغيرهما. وكلماتُ الأوّلين مرموزة وما رُدّ عليهم؛ وإن كان متوجّهاً على ظاهر أقاويلهم لم يتوجّه على مقاصدهم، فلا رُدّ على الرمز. وعلى هذا يُبتنى قاعدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاوشتر وبوزرجمهر ومن قبلهم. وهي ليست قاعدة كفرة المجوس وإلحاد ماني وما يُفضي إلى الشرك بالله تعالى وتنزّه. ولا تظنّ أنّ الحكمة في هذه المدّة القريبة كانت لا غير، بل العالم ما خلا قطّ عن الحكمة وعن شخصٍ قائم بها عنده الحجج والبيّنات، وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون ما دامت السموات والأرض. والاختلاف بين متقدّمي الحكماء ومتأخّريهم إنّما هو في الالفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض. ولكلّ قائلون بالعوالم الثلاثة متّفقون على التوحيد لا نزاع بينهم في أصول المسائل. والمعلّم الأوّل «**أرسطاطاليس**» وإن كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تامّ النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجهٍ يفضى إلى الازراء بأُستاذيه، ومن جملتهم جماعة من أهل السفارة والشارعين مثل أغاثاذيمن وهرمس واسقلينوس وغيرهم.

(٥) والمراتب كثيرة وهم على طبقات، وهي هذه: حكيم اَلهيّ متوغّل في التألّه عديم البحث؛ حكيم بحّاث عديم التألّه؛ حكيم إِلَهيّ متوغّل في التألّه والبحث؛ حكيم إِلَهيّ متوغل في التألّه متوسّط في البحث أو ضعيفه؛ حكيم متوغل في البحث متوسّط في التألّه أو ضعيفه؛ طالب للتألّه والبحث؛ طالب للتألّه

فحسب؛ طالب للبحث فحسب. فإن اتّفق في الوقت متوغّل في التألّه والبحث، فله الرئاسة وهو خليفة الله. وإن لم يتّفق، فالمتوغّل في التألّه المتوسّط في البحث. وإن لم يتّفق، فالحكيم المتوغّل في التألّه عديم البحث، وهو خليفة الله. ولا يخلو الأرض عن متوغّل في التألّه أبداً، ولا رئاسة في أرض الله للباحث المتوغّل في البحث الذي لم يتوغّل في التألّه. فإنّ المتوغّل في التألّه لا يخلو العالم عنه، وهو أحقّ من الباحث فحسب إذ لا بُدّ للخلافة من التلقّي. ولستُ أعني بهذه الرئاسة التغلّب، بل قد يكون الإمام المتألّه مستولياً ظاهراً مكشوفاً، وقد يكون خفيّاً، وهو الذي سمّاه الكافّة «القطب». فله الرئاسة وإن كان في غاية الخمول. وإذا كانت السياسة بيده، كان الزمان نوريّاً. وإذا خلا الزمان عن تدبير إلٰهيّ، كانت الظلمات غالبةً. وأجوَدُ الطلبة طالب التألّه والبحث؛ ثمّ طالب التألّه؛ ثمّ طالب البحث.

(٦) وكتابنا هذا لطالبي التألّه والبحث، وليس للباحث الذي لم يتألّه أو لم يطلب التألّه فيه نصيب. ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه إلاّ مع المجتهد المتألّه أو الطالب للتألّه. وأقلّ درجات قارئ هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلٰهيّ وصار وروده ملكةً له؛ وغيرهُ لا ينتفع به أصلاً. فمن أراد البحث وحده، فعليه بطريقة المشائين، فإنها حسنة للبحث وحده محكمة، وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الإشراقيّة، بل الإشراقيّون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نوريّة. فإنّ من هذه القواعد يُبتنى على هذه الأنوار، حتى إن وقع لهم في الأصول شكّ، يزول عنهم بالسُلّم المخلّعة. وكما أنّا شاهدنا المحسوسات وتيقّنّا بعض أحوالها ثمّ بنينا عليها علوماً صحيحةً ـ كالهيئة وغيرها ـ فكذا نشاهد من الروحانيّات أشياء، ثمّ نبني عليها. ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شيء وسيلعب به الشكوك.

والآلة المشهورة الواقية للفكر جعلناها ههنا مختصرةً مضبوطةً بضوابط قليلة العدد كثيرة الفوائد، وهي كافية للذكي ولطالب الاشراق. ومن أراد التفصيل في العلم الذي هو الآلة فليراجع الكتب المفصّلة. ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمَين:

القسم الأوّل

- في ضوابط الفكر -

وفيه ثلاث مقالات

المقالة الأولى

في المعارف والتعريف
(وفيه ضوابط سبعة)

الضابط الأول
«في دلالة اللفظ على المعنى»

(٧) هو أنّ اللفظ دلالته على المعنى الذي وُضع بإزائه هي دلالة القصد، وعلى جزء المعنى دلالة الحيطة، وعلى لازم المعنى دلالة التطفّل، ولا يخلو دلالة قصد عن متابعة دلالة تطفّل، إذ ليس في الوجود ما لا لازم له؛ ولكنها قد تخلو عن دلالة الحيطة، إذ من الأشياء ما لا جزء له، والعامّ لا يدلّ على الخاصّ بخصوصه. فمن قال «رأيتُ حيواناً» فله أن يقول «ما رأيتُ إنساناً» ولا يمكنه أن يقول «ما رأيتُ جسماً» أو «متحرّكاً بالإرادة» مثلاً.

الضابط الثاني
«في مقسّم التصوّر والتصديق»

(٨) هو أنّ الشيء الغائب عنك إذا أدركتَه، فإنّما إدراكه ـ على ما يليق بهذا الموضع ـ هو بحصول مثالٍ حقيقته فيك. فإنّ الشيء الغائب ذاته إذا علمتَه، إن لم يحصل منه أثر فيك فاستوى حالتا ما قبل العلم وما بعده؛ وإن حصل منه أثر فيك ولم يطابق فما علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمتَ؛ فالأثر الذي

فيك مثالُه. والمعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلحنا عليه بالمعنى العامّ، واللفظ الدالّ عليه هو اللفظ العامّ، كلفظ الإنسان ومعناه. والمفهوم من اللفظ إذا لم يتصوّر فيه الشركة لنفسه أصلاً هو المعنى الشاخص، واللفظ الدالّ عليه باعتباره يُسمّى اللفظ الشاخص، كاسم زيد ومعناه. وكلّ معنى يشمله غيره فهو بالنسبة إليه سميناه المعنى المنحطّ.

الضابط الثالث
«في الماهيّات»

(٩) هو أنّ كلّ حقيقة فإمّا بسيطة وهي التي لا جزء لها في العقل، أو غير بسيطة وهي التي لها جزء كالحيوان، فإنّه مركّب من جسم وشيء يوجب حيوته؛ والأوّل جزء عامّ، أي إذا أُخذ الحيوان في الذهن كان هو ـ أي الجسم ـ أعمّ من الحيوان والحيوان منحطّ بالنسبة إليه، والثاني هو الجزء الخاصّ الذي لا يكون إلاّ له. والمعنى الخاصّ بالشيء يجوز أن يساويه كاستعداد النطق للإنسان، ويجوز أن يكون أخصّ منه كالرجولّية له. والحقيقة قد يكون لها عوارض مفارقة كالضحك بالفعل للإنسان، وقد يكون لها عوارض لازمة. واللازم التامّ ما يجب نسبته إلى الحقيقة لذاتها كنسبة الزوايا الثلث إلى المثلّث، فإنّها ممتنعة الرفع في الوهم؛ وليس أنّ فاعلاً جعل المثلّث ذا زوايا ثلث، إذ لو كان كذا لكانت ممكنة اللحوق واللالحوق بالمثلّث، وكان يجوز تحقّق المثلّث دونها، وهو محال.

الضابط الرابع
«في الفرق بين الأعراض الذاتيّة والغريبة»

(١٠) هو أنّ كلّ حقيقة إذا أردتَ أن تعرف ما الذي يلزمها لذاتها بالضرورة دون الحاق فاعل وما الذي يلحقها من غيرها، فانظر إلى الحقيقة وحدها واقطع النظر عن غيرها. فما يستحيل رفعه عن الحقيقة وهو تابع للحقيقة، فموجبه وعلّته

نفس الحقيقة، إذ لو كان الموجب غيرها لكان ممكن اللحوق والرفع. والجزء من علاماته تقدّم تعقّله على تعقّل الكلّ، وإنّ له مدخلاً في تحقّق الكل. والجزء الذي يوصف به الشيء ـ كالحيوانيّة للإنسان ونحوها ـ سمّاه اتباع المشّائين ذاتيّاً، ونحن نذكر في هذه الأشياء ما يجب. والعرضيّ اللازم أو المفارق يتأخّر عن الحقيقة تعقّله، والحقيقة لها مدخل ما في وجوده. والعرضيّ قد يكون أعمّ من الشيء كاستعداد المشي للإنسان، وقد يختصّ به كاستعداد الضحك للإنسان.

الضابط الخامس
«في أنّ الكلّيّ ليس بموجودٍ في الخارج»

(١١) هو أنّ المعنى العامّ لا يتحقّق في خارج الذهن، إذ لو تحقّق لكان له هويّة يمتاز «بها» عن غيره ولا يتصوّر الشركة فيها، فصارت شاخصةً وقد فرضت عامّةً، وهو محال. والمعنى العامّ إمّا أن يكون وقوعه على كثيرين بالسواء ـ كالأربعة على شواخصها ـ ويُسمّى العامّ المتساوق، وإما أن يكون على سبيل الأتّم والأنقص كالأبيض على الثلج والعاج، وسائر ما فيه الاتمّ والأنقص نسمّيه المعنى المتفاوت. وإذا تكثّرت الأسماء لمسمًّى واحدٍ، سُمّيت مترادفةً؛ وإذا تكثّرت مسمّيات اسم واحد لا يكون وقوعه عليها بمعنى واحد، سُمّيت أمثاله مشتركة.
والاسم إذا أُطلق في غير معناه لمشابهةٍ أو لمجاورةٍ أو ملازمةٍ، يُسمّى مجازيّاً.

الضابط السادس
«في معارف الإنسان»

(١٢) هو أن معارف الإنسان فطريّة وغير فطريّة. والمجهول إذا لم يكفه التنبيه والأخطار بالبال وليس ممّا يتوصّل إليه بالمشاهدة الحقّة التي للحكماء العظماء، لا بدّ له من معلومات موصلة إليه ذات ترتيب موصل إليه منتهية في التبيّن إلى الفطريّات، وإلاّ يتوقّف كلّ مطلوب للإنسان على حصول ما لا يتناهى قبله ولا يحصل له أوّلُ علمٍ قط، وهو محال.

الضابط السابع
«في التعريف وشرائطه»

(١٣) هو أنّ الشيء عُرّف لمن لا يعرف، فينبغي أن يكون التعريف بأُمور تخصّه أمّا لتخصيص الآحاد أو لتخصّص البعض أو للاجتماع. والتعريف لا بدّ وأن يكون بأظهر من الشيء لا بمثله وما يكون أخفى منه أو يكون لا يُعرَف إلاّ بما عُرّف به. فقول القائل في تعريف الأب «أنه هو الذي له ابن» غير صحيح، فإنّهما متساويان في المعرفة والجهالة، ومن عرف أحدهما عرف الآخر، ومن شرط ما يُعرَّف به الشيء أن يكون معلوماً قبل الشيء لا مع الشيء؛ أو يقال «النار هي الأسطقس الشبيه بالنفس» والنفس أخفى من النار. وكذا قولهم «أنّ الشمس كوكب يطلع نهاراً» والنهار لا يُعرَف إلاّ بزمان طلوع الشمس. وليس تعريف الحقيقة مجرّد تبديل اللفظ، فإن تبديل اللفظ إنّما ينفع لِمَن عرف الحقيقة والتبس عليه معنى اللفظ. والإضافّيات ينبغي أن يُؤخَذ في حدودها السبب الموقع للإضافة، والمشتقّات يؤخذ ما منه الإشتقاق مع أمرٍ مّا في حدّها على حسب مواضع الإشتقاق.

(١٤) **فصل** «في الحدود الحقيقيّة» اصطلح بعض الناس على تسمية القول الدالّ على ماهيّة الشيء «حدّاً» ويكون دالاً على الذاتيّات والأُمور الداخلة في حقيقته، ومُعرِّفِ الحقيقة من الخارجيّات «رسماً». واعلم أنّ الجسم مثلاً إذا أثبت له مثبت جزءاً يشك فيه بعض الناس وينكره بعضهم، كما ستعرف ذلك الجزء. فالجماهير لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمّى، بل لا يكون الاسم إلاّ لمجموع لوازم تصوّره. ثمّ أنّ كلّ واحد من الماء مثلاً أو الهواء إذا ثبت أن له أجزاء غير محسوسة، ينكرها بعض الناس؛ فتلك الأجزاء عندهم لا مدخل لها فيما يفهمون منه. وكلّ حقيقة جرميّة ـ إذا كان الجسم أحد أجزائها وحالُه كما سبق ـ فما تصوّر الناس منها إلاّ أُموراً ظاهرةً عندهم هي المقصودة بالتسمية للواضع ولهم. فإذا كان حال المحسوسات كذا، فكيف حال ما لا يحسّ شيء منه أصلاً! ثمّ أنّ الإنسان إذا كان له شيء به تحقّقت إنسانيّته، وهو مجهول للعامّة والخاصّة

من المشّائين حيث جعلوا حدّه «الحيوان الناطق» واستعداد النطق عرضيّ تابع للحقيقة، والنفس ـ التي هي مبدأ هذه الأشياء ـ لا تُعلم إلاّ باللوازم والعوارض ولا أقرب إلى الإنسان من نفسه، وحاله كذا فكيف يكون حال غيره على أنّا نذكر فيه ما يجب؟

(١٥) **قاعدة اشراقية** «في هدم قاعدة المشّائين في التعريفات» سلّم المشّاؤون أنّ الشيء يذكر في حدّة الذاتيّ العامّ والخاصّ. فالذاتي العامّ ـ الذي ليس بجزءٍ لذاتّي عامّ آخر ـ للحقيقة الكلّيّة التي يتغيّر بها جواب «ما هو»؟ يسمّى الجنس، والذاتيّ الخاصّ بالشيء سمّوه فصلاً. ولهذين نظم في التعريف غير هذا قد ذكرناه في مواضع أُخرى من كتبنا. ثمّ سلّموا أنّ المجهول لا يتوصّل إليه إلاّ من المعلوم، فالذاتيّ الخاصّ للشيء ليس بمعهودٍ لِمَن يجهله في موضع آخر. فإنّه إن عهد في غيره لا يكون خاصّاً معه. فإذا عُرف ذلك الخاصّ أيضّاً، إن عُرف بالأُمور العامّة دون ما يخصّه، فلا يكون تعريفاً له، والجزء الخاصّ حاله على ما سبق. فليس العود إلاّ إلى أمور محسوسة أو ظاهرة من طريق آخر، أن كان يخصّ الشيء جملتها بالاجتماع، وستعلم كنه هذا فيما بعد.

ثـمّ مَن ذكر ما عرف من الذاتيّات لم يأمن وجود ذاتيّ آخر غفل عنه، وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك. وليس للمعرّف حينئذ أن يقول «لو كانت صفة أُخرى لاطّلعتُ عليها» إذ كثير من الصفات غير ظاهرة. ولا يكفي أن يقال «لو كان له ذاتيّ آخر ما عرفنا الماهيّة دونه». فيقال: إنّما تكون الحقيقة عُرفتْ إذا عُرف جميع ذاتيّاتها. فإذا انقدح جواز ذاتيّ آخر لم يُدرَك، لم يكن معرفة الحقيقة متيقّنة. فتبيّن أنّ الأتيان على الحدّ كما التزم به المشّاؤون غير ممكن للإنسان، وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك. فإذن ليس عندنا إلاّ تعريفات بأُمورٍ تخصّ بالاجتماع.

المقالة الثانية

في الحجج ومبادئها
(وهي تشتمل على ضوابط)

الضابط الأوّل
«في رسم القضيّة والقياس»

(١٦) هو أنّ القضيّة قول يمكن أن يقال لقائله أنّه صادق فيه أو كاذب. والقياس هو قول مؤلّف من قضايا إذا سُلّمتْ لزم عنه لذاته قول آخر. والقضيّة التي هي أبسط القضايا هي الحملّية وهي قضيّة حُكمَ فيها بأنّ أحد الشيئين هو الآخر أو ليس، مثل قولنا «الإنسان حيوان» أو ليس. فالمحكوم عليه يسمّى موضوعاً والمحكوم به يسمّى محمولاً. وقد يجعل من القضيّتين قضيّة واحدة، بأن يخرج كل واحدة منهما عن كونها قضيّة ويربط بينهما. فإن كان الربط بلزوم، يسمّى شرطيّة متّصلة، كقولهم «إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود». وما قُرن به حرف الشرط من جزءَيها يسمّى المقدّم، وما قرن به حرف الجزاء يسمّى التالي. وإن أردنا أن نجعل منها قياساً، ضممنا إليها قضيّةً حمليّةً لاستثناء عين المقدّم ليلزم منه عني التالي، كقولنا «لكنّ الشمس طالعة» فيلزم أن يكون النهار موجوداً؛ أو لاستثناء نقيض التالي لنقيض المقدّم، كقولنا «لكن ليس النهار موجوداً» فليست الشمس طالعةً. فإنه إذا وُجد الملزوم، فبالضرورة يكون اللازم قد وُجد؛ وإذا ارتفع

اللازم، يكون الملزوم قد ارتفع. ولا يستثني نقيض المقدّم ولا عين التالي، فإنّه قد يكون التالي أعمّ من المقدّم، كقولنا «إن كان هذا سواداً فهو لون». فلا يلزم رفع الأخصّ وكذبه رفعُ الأعمّ وكذبه. ولا من وضع الأعمّ وصدقه وضع الأخص وصدقه، بل إنما يلزم من وضع الأخص وصدقه وضع الأعم وصدقه، ومن رفع الأعمّ وكذبه رفع الأخصّ وكذبه. وإن كان الربط بين الحمليّتين بعناد يسمّى شرطيّة منفصلة، كقولنا «إمّا أن يكون هذا العدد زوجاً وإمّا أن يكون فرداً» ويجوز أن يكون أجزاؤها أكثر من اثنين. والحقيقيّة هي التي لا يمكن اجتماع أجزائها ولا الخلوّ عن أجزائها. وأن أُريد أن يجعل منها قياس، يستثنى فيها عين ما ينّفق، فيلزم نقيض ما بقي ـ كان واحداً أو أكثر ـ أو نقيض ما يتّفق فيلزم عين ما بقي. وإن كانت ذات أجزاء كثيرة واستثنى نقيض واحد، فيبقى منفصلة في الباقي. وقد يترّكب متّصلة من متّصلتين كقولهم «إن كان كلّما كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، فكلّما كانت الشمس غاربة فالليل موجود». وقد يتركّب منهما منفصلة كقولنا «إمّا أن يكون إذا كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، وإمّا أن يكون إذا كانت الشمس غاربةً فالليل موجود». والتصرّفات كثيرة.

ومَن كان له قريحة لا يصعب عليه مثل هذه التركيبات بعد معرفة القانون. واعلم أنّ الشرطيّات يصحّ قلبها إلى الحمليّات، بأن يصرّح باللزوم أو العناد، فنقول «طلوع الشمس يلزمه وجود النهار» أو «يعانده الليل». فكان الشرطيّات محرّفة عن الحمليّات.

الضابط الثاني
«في أقسام القضايا»

(١٧) هو أنّ الشرطيّة إذا قيل فيها «إذا كان، كان أو امّا وامّا» فيصلح أن يكون دائماً أو في بعض الأوقات، فتعيّن وإلاّ يكون مهملاً مغلّطاً. وفي الحمليّة إذا قيل «الإنسان حيوان» فتعين أنّ كلّ واحد من الإنسان كذا أو بعض جزئيّاته: فإن

الإنسانية لذاتها لا تقتضي الاستغراق، إذ لو اقتضت ما كان الشخص الواحد إنساناً، ولا أيضاً تقتضي التخصيص، بل هي صالحة لهما. فليُعيّن أنّ الحكم هل هو مستغرق أو غير مستغرق، حتّى لا يكون إهمالاً مغلّطاً. فالقضيّة التي موضوعها شاخص نسميها شاخصة، كقولك «زيد كاتب» والتي موضوعها شامل وعُيّن فيها الحكم على كلّ واحد هي كقولنا «كلّ إنسان حيوان» و«لا شيء من الناس بحجر» في السلب. فإنّ لكلّ قضيّة إيجاباً وسلباً أي إثباتاً ونفياً. وفيما يتخصّص بالبعض هي كقولنا «بعض الحيوان إنسان» أو «ليس» ويسمّى اللفظ للمخرج من الإهمال سوراً مثل «كل» و«بعض» وغيرهما. والقضيّة المسوّرة محصورة، والحاصرة الكلّيّة سمّيناها القضيّة المحيطة، والتي عُيّن فيها الحكم على البعض مهملة بعضيّة. وفي المهملة البعضيّةّ الشرطية نقول «قد يكون إذا كان أو امّا» والبعض فيه إهمال أيضاً، فإنّ أبعاض الشيء كثيرة. فليجعل لذلك البعض في القياسات اسم خاصّ وليكنْ مثلاً جَ. فيقال «كلّ جَ كذا» فتصير قضيّة محيطة، فيزول عنها الإهمال المغلّط. ولا ينتفع بالقضيّة إلاّ في بعض مواضع العكس والنقيض. وكذا في الشرطيّات كما يقال «قد يكون إذا كان زيد في البحر فهو غريق» فليتعيّن ذلك الحال ولتجعل مستغرقة. فيقال «كلّما كان زيد في البحر وليس له فيه مركب وسباحة فهو غريق» وكون طبيعة البعض مهملة لا ينكر. وإذا تفحّصتَ عن العلوم، لا تجد فيها مطلوباً يطلب فيه حال بعض الشيء مهملاً دون أن يعيّن ذلك البعض. فإذا عمل على ما قلنا، لا يبقى القضيّة إلاّ محيطة، فإنّ الشواخص لا يطلب حالها في العلوم، وحينئذ يصير أحكام القضايا أقلّ وأضبط وأسهل.

(١٨) واعلم أنّ كلّ قضيّة حمليّة من حقّها أن يكون فيها موضوع ومحمول ونسبة بينهما صالحة للتصديق والتكذيب، وباعتبار تلك النسبة صارت القضيّة قضيّة. واللفظ الدالّ على تلك النسبة يسمّى الرابطة، وقد تحذف في بعض اللغات ويورد بدلها هيئة مّا مشعرة بالنسبة، كما يقال في العربيّة «زيد كاتب»؛ وقد تورد كما قيل «زيد هو كاتب». والسالبة هي التي يكون سلبها قاطعاً للرابطة، وفي العربيّة

ينبغي أن يكون السلب متقدّماً على الرابطة لينفيها، كقولهم «زيد ليس هو كاتباً». وإذا ارتبط السلب أيضاً بالرابطة، فصار جزء أحد جزءَيها فالربط الإيجابيّ بعد باقٍ، كما يقال في العربيّة «زيد هو لا كاتب» فإنّ الربط باقٍ. قد صيّر السلب جزءَ المحمول، والقضيّة موجبة تسمّى معدولةً. وفي غير العربيّة قد لا يعتبر تقدّم الرابطة وتأخّرها في السلب والإيجاب، بل ما دام الرباط حاصلاً والسلب سواء كان جزء الموضوع أو المحمول هي موجبة إلاّ أن يكون السلب قاطعاً لها. وإذا قلتَ «كلّ لا زوج فرد» فهو إيجاب الفرديّة على جميع الموصوفات باللازوجيّة، فتكون موجبة. والحكم الموجب الذهنيّ لا يثبت إلاّ على ثابت ذهنيّ. والموجب على أنّه في العين لا يكون إلاّ على ثابت عينيّ. والشرطيّات أيضاً أن تكثّرت السلوب فيها والربط اللزوميّ أو العناديّ باقٍ، فالقضيّة موجبة. والسلب إذا دخل سلب من غير اعتبار حال آخر، يكون إيجاباً. وإذا قلت «ليس كلّ إنسان كاتباً» يجوز أن يكون البعض كاتباً، فالذي يتيقّن فيه سلبُ البعض فحسب. وإذا قيل «ليس لا شيء من الإنسان كاتباً» يجوز أن لا يكون البعض كاتباً. وسلب المتّصلة برفع اللزوم وسلب المنفصلة برفع العناد.

الضابط الثالث
«في جهات القضايا»

(١٩) هو أنّ الحملّية نسبة محمولها إلى موضوعها امّا ضروريّ الوجود ويسمّى الواجب، أو ضروريّ العدم ويسمّى الممتنع، أو غير ضروريّ الوجود والعدم وهو الممكن. فالأوّل كقولك «الإنسان حيوان» والثاني كقولك «الإنسان حجر» والثالث كقولك «الإنسان كاتب». والعامّة قد يعنون بالممكن ما ليس بممتنع. فإذا قالوا «ليس بممتنع» عنوا به الممكن، وإذا قالوا «ليس بممكن» عنوا به الممتنع. وهذا غير ما نحن فيه، فإنّ ما ليس بممكن هو قد يكون ضروريّ الوجود وقد يكون ضروريّ العدم بهذا الاعتبار، وما يتوقّف وجوبه وامتناعه على غيره فعند انتفاء ذلك الغير لا يبقى وجوبه وامتناعه، فهو ممكن في نفسه.

والممكن يجب بما يوجب وجوده ويمتنع بشرط لا كون موجب وجوده، وعند تجرّد النظر إلى ذاته في حالتي وجوده وعدمه ممكن.

(٢٠) واعلم أنّا إذا قلنا «كلّ ج ب» ليس معناه إلاّ أنّ كلّ واحد واحد ممّا يوصف بج يوصف بب، لأنك إذا قلتَ «كلّ ج ب» عرفتَ أنّ مفهوم الجيم معنى عامّ. ثمّ تعرّضتَ للشواخص التي تحته بقولك «كلّ واحد واحد» إذ ليس معناه جميع الجيم، إذ يمكنك أن تقول «كلّ إنسان يسعه دار واحدة» ولا يمكنك أن تقول «جميع الناس يسعهم دار واحدة». وإذا رأيتَ في القضايا مثل قولك «كلّ نائم يجوز أن يستيقظ» مثلاً دريتَ أنّ مقتضى قولنا «كلّ نائم» ليس النائم من حيث هو نائم، فإنّه مع النوم لا يتصوّر أن يوصف باليقظة، بل الشخص الموصوف بأنه نائم هو الذي يجوز أن ينام ويستيقظ. وكذا إذا قلنا «كلّ آب متقدّم على الابن» ليس معناه من حيث هو آب، بل الشخص الموصوف بأنه آب. وإذا قلتَ «كل متحرّك بالضرورة متغيّر» لك أن تعلم أنّ كلّ واحد ممّا يوصف بأنّه متحرّك ليس بضرويّ له لذاته أن يتغيّر، بل لأجل كونه متحرّكاً. فضرورته متوقّفة على شرط، فيكون ممكناً في نفسه. ولا نعني بالضروريَ إلاّ ما يكون لذاته فحسب. وأمّا ما يجب بشرطٍ من وقت وحال فهو ممكن في نفسه.

(٢١) **حكمة إشراقية** «في بيان ردّ القضايا كلّها إلى الموجبة الضروريّة» لمّا كان الممكن إمكانه ضروريّاً والممتنع امتناعه ضروريّاً والواجب وجوبه أيضاً كذلك، فالأولى أن تجعل الجهات من الوجوب وقسيميه أجزاء للمحمولات، حتّى تصير القضيّة على جميع الأحوال ضروريّة، كما تقول «كل إنسان بالضرورة هو ممكن أن يكون كاتباً أو يجب أن يكون حيواناً أو يمتنع أن يكون حجراً». فهذه هي الضرورة البتّاتة. فإنّا إذا طلبنا في العلوم إمكان شيء أو امتناعه، فهو جزء مطلوبنا. ولا يمكننا أن نحكم حكماً جازماً بتّة إلاّ بما نعلم أنّه بالضرورة كذا. فلا نورد من القضايا إلاّ البتّاتة حتّى إذا كان الممكن ما يقع في كلّ واحدٍ وقتاً مّا كالتنفّس، صحّ أن يقال «كلّ إنسان بالضرورة هو متنفّس وقتاً مّا».

وكون الإنسان ضروريّ التنفّس وقتاً مّا أمر يلزمه أبداً، وكونه ضروريّ اللاتنفّس وفي وقتٍ مّا غير ذلك الوقت أيضاً أمر يلزمه أبداً. وهذا زائد على الكتابة، فإنّها وإن كانت ضروريّة الإمكان، ليست ضروريّة الوقوع وقتاً مّا. وإذا كانت القضية ضروريّة، كفانا جهة الربط فحسب، أو تعرّض كونها بتّاتة دون إدخال جهةٍ أُخرى في المحمول، مثل أن تقول «كلّ إنسان بتّةً هو حيوان»، وفي غيره إذا جُعلتْ بتّاتةً، لا بدّ من إدراج الجهة في المحمول. ولنا أن لا نتعرض للسلب بعد تعرّضنا للجهات، فإنّ السلب هو الضروريّ، وقد دخل تحت الإيجاب إذا أُورد الامتناع على ما ذكرناه وكذا الإمكان.

واعلم أنّ القضيّة ليست هي باعتبار مجرّد الإيجاب قضيّة، بل وباعتبار السلب أيضاً، فإنّ السلب أيضاً حكم عقليّ سواء عبّر عنه بالرفع أو بالنفي. فإنّه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض، وهو إثبات من جهة أنّه حكم بالانتفاء، والشيء لم يخرج من الانتفاء والثبوت. أمّا النفي والإثبات في العقل فهُما أحكام ذهنيّة حالهما شيء آخر. فالمعقول إذا لم يحكم عليه بحالٍ مّا فليس بمنفيّ ولا مثبت، بل هو في نفسه إمّا منتفٍ أو ثابت؛ وله تتمّة سنذكرها. والقضيّة إذا لم يتعيّن فيها جهة، فهي مهملة الجهات وكثر فيها الخبط. فليحذف مهملة الجهات كما قد حذفت مهملة كمّيّة الموضوع.

الضابط الرابع
«في التناقض وحده»

(٢٢) هو أنّ التناقض هو اختلاف قضيّتين بالإيجاب والسلب لا غير. ثمّ يلزم منه أن لا يجتمعا صدقاً ولا كذباً. فينبغي أن يكون الموضوع والمحمول والشرط والنسب والجهات فيهما غير مختلفة. وفي القضايا المحيطة لا يحتاج إلى زيادة شرط، بل نسلب ما أوجبناه بعينه، كقولنا في القضيّة البتّاتة «كل فلان بالضرورة هو ممكن أن يكون بهماناً». نقيضه «ليس بالضرورة كلّ فلان هو ممكن أن يكون

بهماناً». وهكذا في غير هذه. وإذا قلنا «لا شيء» نقيضه «ليس لا شيء». وقد سلبنا ما أوجبنا بعينه في القضيّتين، إلاّ أنّه لزم من سلب الاستغراق في الإيجاب تيقّن سلب البعض مع جواز الإيجاب في البعض، ومن سلب الإستغراق في السلب تيقن الإيجاب في البعض وجواز سلب البعض. والقضيّة التي خصّصت بالبعض لم يكن لها من البعض نقيض، كقولك «بعض الحيوان إنسان» «ليس بعض الحيوان إنساناً» وإنما لا يصح هذا لأنّ البعض مهمل التصور فيجوز أنّ يكون البعض الذي هو إنسان غير البعض الذي ليس بإنسان، فلم يكن موضوع القضيّتين واحداً. ولكن إذا عيّنّا البعض وجعلنا له اسماً ـ كما ذكرنا من جعله مستغرقاً ـ كان على ما سبق. ولعلّه لا يحتاج إلى تعمق المشائين، وإذا حفظت هذا استغنيت عن كثيراً من تطويلاتهم.

الضابط الخامس
في العكس

(٢٣) والعكس هو جعل موضوع القضيّة بكلّيّته محمولاً والمحمول موضوعاً مع حفظ الكيفيّة وبقاء الصدق والكذب بحالهما. وتعلم أنّك إذا قلت «كلّ إنساناً حيوان» لا يمكنك أنّ تقول «وكلّ حيوان إنسان» وكذا كلّ قضيّة موضوعها أخصّ من محمولها. ولكن لا أقلّ من أن يوجد شيء هو موصوف بأنّه فلان وموصف بأنّه بهمان، وليكُن جَ مثلاً. فإذا كان شيء من فلان بهماناً ـ كان كلّه أو بعضه ـ فلا بدّ من أن يكون شيء ممّا يوصف بأنّه بهمان يوصف بأنّه فلان ـ كان كلّه أو بعضه ـ فإنّ الجيم موصوف بكليَهما. وإذا قلنا «بالضروة كلّ إنسان هو ممكن أن يكون كاتباً» فعكسه «بالضرورة بعض ما يمكن أن يكون كاتباً فهو إنسان». وكذا غير الإمكان من الجهات ينقل مع المحمول، وعكس الضروريّة البتّاتة الموجبة ضروريّة بتّاتة موجبة مع أيّ جهة كانت. فللمحيطة وللجزئيّة انعكاس على أنّ شيئاً من المحمول يوصف بالموضوع مهملاً. وإذا كان بالضرورة لا شيء من الإنسان بحجر

فلا شيء من الحجر بإنسان بالضرورة؛ وإلاّ أن وُجد من موصوفات أحدهما ما يوصف بالآخر، ما قد وقع الاقتصار على كذب أحدهما، بل كذب كلاهما. والضروريّة البتّاتة إذا كان الإمكان جزء محمولها، فإن كان معها سلب، ينقل أيضاً كقولهم «بالضرورة كلّ إنسان هو ممكن أن لا يكون كاتباً». فهي بتّاتة موجبة عكسها «بالضرورة شيء ممّا يمكن أن لا يكون كاتباً فهو إنسان». وقد تخبط فيه كثير من المشائين. وفي مثل قولك «ليس بعض الحيوان إنساناً» إذا عيّنت ذلك البعض وجعلته كلّياً انعكس إلى ما قلنا؛ أو تجعل السلب جزء المحمول، فتقول «بعض الحيوان هو غير إنسان» فينعكس إلى «بعض غير الإنسان حيوان» وإلاّ لا ينعكس. وقولك «لا شيء من السرير على الملك» لا ينبغي أن تعكسه دون النقل بالكّليّة، فلا تقول «لا شيء من الملك على السرير» بل «لا شيء ممّا على الملك بسرير». فلفظة «على» لا بدّ من نقلها، إذا هي جزء من المحمول هيهنا. وإيراد العكس والنقيض والسوالب والمهملات البعضيّة إنّما للتنبيه لا لحاجتنا إليه فيما بعد.

الضابط السادس
«في ما يتعلّق بالقياس»

(٢٤) هو أنّ القياس لا يكون أقلّ من قضيّتين. فإنّ القضيّة الواحدة إن اشتملت على كلّ النتيجة، فهي شرطيّة، لا بدّ فيها من وضع أو رفع بقضيّة أُخرى وهو القياس الاستثنائيّ. وإن ناسبتْ جزء المطلوب، فلا بدّ ممّا يناسب الجزء الآخر، فيكون قضيّة أُخرى ويسمّى حينئذ القياس اقترانيّاً. ولا قياس واحد من أكثر من قضيّتين فإن المطلوب ليس له إلاّ جزءان. فإذا ناسب كلّ واحدة من القضيّتين جزءاً، فلا إمكان لانضمام الثالثة. وفي الشرطيّة لم يبق إلاّ الاستثناء في الاستثنائيّات، بل يجوز أن يكون قياسات كثيرة مبيّنة لمقدّمَتيّ قياسٍ واحداً. والقضيّة إذا صارت جزء القياس تسمّى مقدّمة. ولا بدّ من اشتراك مقدّمتيّ الاقترانيّ

في شيء يسمّى الحدّ الأوسط. وكلّ واحد من موضوع المقدّمة ومحمولها يسمّى حدّاً. والشركة لا بدّ وأن تقع في محمول إحداهما وموضوع الأُخرى، أو موضوعهما أو محمولهما. وغير الأوسط من الحدّين يسمّى طرفاً. والنتيجة تحصل من الطرفين وينحذف الأوسط. وإذا كان الحدّ المتكرّر ـ أعني الأوسط ـ موضوع المقدّمة الأولى ومحمول الثانية، فهو السياق البعيد الذي لا يتفطّن لقياسيّته من نفسه، فحذف. والتامّ من الاقترانيّات ما يكون الأوسط محمول الأولى فيه وموضوع الثانية، وهو السياق الأتمّ. وهيهنا:

(٢٥) **دقيقة إشراقيّة** «في السلب». اعلم أنّ الفرق بين السلب إذا كان في القضيّة الموجبة، وبين السلب إذا كان قاطعاً للنسبة الإيّجابية، هو أنّ الأوّل لا يصحّ على المعدوم، إذ لا بدّ للإثبات من أن يكون على ثابت بخلاف الثاني، فإنّ النفي يجوز عن المنفيّ. ولكنّ هذا الفرق إنّما يكون في الشخصيّات لا في القضايا المحيطة وجملة المحصورات. فإنّك إذا قلت «كل إنسان هو غير حجر» أو «لا شيء من الإنسان بحجر» هو حكم على كلّ واحدٍ واحدٍ من الموصوفات بالإنسانيّة فيهما، والسلب إنّما هو للحجريّة. فلا بدّ وأن تكون الموصوفات بالإنسانيّة متحقّقة حتّى يصحّ أن تكون موصوفةً بها. فإذا زال الفرق، فنجعل السلب في المحيط جزء المحمول أو الموضوع حتّى لا يكون لنا قضيّة إلاّ موجبة، ولا يقع الخيط في نقل الأجزاء في مقدّمات الأقيسة. ولأنّ السلب له مدخل في كون القضيّة السالبة قضيّة ـ إذ هو جزء التصديق على ما سبق ـ فنجعله جزءاً للموجبة، كيف وقد دّريتَ أنّ إيجاب الامتناع يغني عن ذكر السلب الضروريّ، والممكن إيجابه وسلبه سواء.

والسياق الأتمّ ضرب واحدٌ وهو: كلّ ج ب بتّةً، وكلّ ب أ بتّةً، فينتج: كلّ ج أ بتّةً. وإذا كانت المقدّمة جزئيّةً. فنجعلها مستغرقةً كما سبق، مثل «أن يكون بعض الحيوان ناطقاً» و«كلّ ناطق ضاحك» مثلاً. فلنجعل لذلك البعض مع قطع النظر عن الناطقيّة إسماً وإن كان معها، ولْيكن د. فيقال «كلّ د ناطق وكلّ ناطق كذا» على ما سبق. ثمّ لا يحتاج إلى أن نقول «وبعض الحيوان د» على أنّه مقدّمة

أُخرى، لأنّ د اسم ذلك الحيوان، فكيف يحمل عليه اسمه؟ وإن كان ثمّ سلب، فليُجعل جزءاً كما مضى. فيقال «كلّ إنسان حيوان» و«كلّ حيوان فهو غير حجر» ينتج: إن كلّ إنسان هو غير حجر. فلا يحتاج إلى تكثير ضروب وحذف بعض واعتبار بعض. ثمّ لمّا كان الطرف الأخير يتعدّى إلى الطرف الأوّل بتوسّط الأوسط، فالجهات في القضيّة الضروريّة البتّاتة تُجعل جزء المحمول المقدّمتين أو في إحداهما فتتعدّى إلى الأصغر، مثل «إنّ كلّ إنسان بالضرورة هو ممكن الكتابة» و«كلّ ممكن الكتابة فهو بالضرورة واجب الحيوانيّة أو ممكن المشي» ينتج: إن كلّ إنسان بالضرورة واجب الحيوانيّة أو ممكن المشي؛ ولا يحتاج إلى تطويل كثير من المختلطات، بل الضابط الاشراقيّ مقنع، والسياقان الآخران ذنابتان لهذا السياق. وهيهنا:

(٢٦) **قاعدة** «الاشراقيّين في الشكل الثاني». وهو أنه إذا كانت قضيتان محيطتان مختلفتا الموضوع يستحيل إثبات محمول إحداهما على الأُخرى من جميع الوجوه أو من وجه واحد، فنعلم يقيناً أنّه لو كان أحدهما ممّا يتصوّر أن يدخل تحت الآخر ما استحال عليه محموله. فيمتنع إذن أن يوصف أحدهما بالآخر أيّهما جُعل موضوعاً في النتيحة، وأيّهما حُمل هيهنا. فالنتيجة ضروريّة بتّاتة لامتناع حمل محمولها أو وجوب السلب فيها. فما يكون في المقدّمتين من جهات أو سلوب فتجعل جزءاً للمحمول، مثل قولك «كلّ إنسان بالضرورة ممكن الكتابة» و«كلّ حجر بالضرورة هو ممتنع الكتابة». فنعلم أن الإنسان بالضرورة ممتنع الحجريّة، وحينئذ لا يشترط اتّحاد المحمول أيضاً من جميع الوجوه في هذا السياق خاصّة، بل إنما يعتبر الشركة فيما وراء الجهة المجعولة جزء المحمول، ويجوز تغاير جهتيّ القضيّتين فيه. ومخرجه من السياق الأوّل أنّ هذَين القولَين قضيّتان استحال على موضوع إحداهما ما أمكن على موضوع الأُخرى. وكلّ قضيّتين استحال على موضوع إحداهما ما أمكن على موضوع الأُخرى، فموضوعاهما بالضرورة متباينان؛ ينتج أنّ هذَين القولَين قضيّتان موضوعاهما بالضرورة متباينان. وكذا إذا

كان في البتّاتة محمول إحداهما ممكن النسبة وفي الأُخرى واجب النسبة، فإنّ وجوب النسبة يمتنع على الأولى والإمكان على الأُخرى. وكذلك إذا كان محمول إحداهما واجب النسبة والأُخرى ممتنع النسبة، فكان على ما قلنا. وإن كان في هذا السياق جزئيّة، فلتُجعل كلّيّةً كما سبق، ولسنا نوجب أن نعمل في آحاد مقدّمات العلوم هذا العمل، بل إذا علمنا القانون هيهنا، فكلّ مقدّمتين صادفناهما على هذا القانون، علمنا أنّ حالهما كما سبق، وتركنا التطويل على أصحابه في الضروب والبيان والخلط. ولهذا مخرج من الشرطيّات، من أنّه لو كان موضوعاً هاتين المقدّمتين همّا يصحّ دخول إحدهما في الآخر، فما وجب على جزئيّات أحدهما ما أمكن على جزئيّات الآخر أو امتنع؛ ويستثنى نقيض التالي لنقيض المقدّم.

(٢٧) **قاعدة** «الإشراقيّين في الشكل الثالث». وإذا وجدنا شيئاً واحداً معيّناً وُصف بمحمولَين، علمنا أنّ شيئاً من أحد المحمولَين موصوف بالمحمول الآخر ضرورةً، مثل «أن يكون زيد حيواناً وزيد إنساناً» علمنا أنّ شيئاً من الحيوان إنسان، بل وشيء من الإنسان حيوان على أيّ طريق كان. وإذا كان هذا الشيء المعيّن معنى عامّاً، فيُجعل مستغرقاً، كقولنا «كلّ إنسان حيوان وكلّ إنسان ناطق». فصار هذا الحصر لشيء معيّن موصوف بالأمرَين. فيلزم أن يكون شيء من أحدهما هو الآخر. وإذا كان بعض من شيء موصوفاً بأحد المحمولَين أو كلَيهما وعُيّن، فجُعل مستغرقاً كان هذا حاله. ويُجعل السلب أيضاً جزء المحمول؛ فينتقل إلى النتيجة، ويكون الأوسط موصوفاً بالطرفَين في جميع المواضع في هذا السياق دون الحاجة إلى سالب. وإذا كان المقدّمتان فيهما السلبان فجُعل السلبان جزء المحمولَين، صحّ أيضاً كما في قولك «كلّ إنسان هو لا طائر وكل إنسان هو لا فرس» جاءت النتيجة موجبة، وهو أن شيئاً من يوصف بأنه لا طائر هو لا فرس. وإن كان إحدى المقدّمين مستغرقةً والأُخرى غير مستغرقة بعد الشركة في الموضوع، يجوز؛ فإنّ البعض داخل في الكلّ، فيتيقّن كون شيءٍ واحد موصوفاً بالمحمولَين، ويلزم

اتّصاف شيء من أحد المحمولَين بالآخر. ولا يلزم اتّصاف كلّ واحد من المحمولَين بالآخر في هذا السياق، فإنّ المحمولَين أو أحدهما ربّما يكون أعمّ من الموضوع الذي هو الأوسط والطرف الآخر، فلا يلزم اتّصاف كلّ أحدهما بالآخر، بل شيء من أحدهما هو الآخر. وإذا جعلنا الجهات والسلوب أجزاء المحمول في المقدّمتين، حصل الاستغناء عن ضروب كثيرة ومختلطات. ومداره على أمر واحد وهو تيقّن اتّصاف شيء واحد بشيئين. ومخرجه من الشكل الأوّل هو أنّ هذَين القولَين قضيّتان فيهما شيء مّا وُصف بكلى الحمولين؛ وكلّ قضيّتين فيهما شيء مّا وصف بكلَى المحمولَين، فبعض موصوفات أحد المحمولين يوصف بالآخر. فهذانِ القولانِ هكذا حالهما وقد انحذف عنّا التطويلات.

(٢٨) **فصل**: في الشرطيّات. والشرطيّات أيضاً قد يؤلّف منها أقيسة اقترانيّة، كقولك في المتّصلات «كلّما كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود، وكلّما كان النهار موجوداً فالكواكب خفية» ينتج: كلّما كانت الشمس طالعةً فالكواكب خفية. والشرائط والحدود حالها كما سبق. وقد يتركّب قياس من شرطيّة وحمليّة، والقريب ما إذا كانت الشركة بينهما في التالي والحمليّة كبرى، كقولك كلّما كان ج ب فكل ه د وكلّ د أ. فيحصل النتيجة شرطيّة متصلةً مقدّمها مقدّم صغرى القياس بعينه، وتاليها نتيجة تأليف التالي والحمليّة، كقولنا «كلّما كان ج ب، فكلّ ه أ».

(٢٩) **فصل** «في قياس الخلف». والقياس الذي يتبيّن فيه حقيّة المطلوب بإبطال نقيضه، هو قياس الخلف ويتركّب من قياسين: اقترانيّ واستثنائيّ، كقولك «إن كذب لا شيء من ج ب فبعض ج ب وكلّ ب أ» على أنّها مقدّمة حقّة، ينتج على ما قلنا: إن كذب لا شيء من ج ب، فبعض ج أ وإن شئتَ، جعلتَ هذه محيطةً كما سبق بأن تجعل نقيض المطلوب ـ الذي هو تالي الشرطيّة ـ محيطاً. ثمّ يستثني نقيض التالي، لينتج نقيض المقدّم وهو أنّه «لم يكذب لا شيء من ج ب بل هو صادق». وفي الخلف يتبيّن أنّ النتيجة المحالة ما لزمتْ من المقدّمة الصادقة ولا من الترتيب، فتعيّن أن تكون لنقيض المطلوب.

الضابط السابع
«في مواد الأقيسة البرهانيّة»

(٣٠) هو أنّ العلوم الحقيقيّة لا يستعمل فيها إلاّ البرهان، وهو قياس مؤلّف من مقدّمات يقينيّة. ثمّ ما نعلمه من المقدمات إمّا أن يكون «أوّليّاً» وهو الذي تصديقه لا يتوقّف على غير تصوّر الحدود، ولا يتأتّى لأحد انكاره بعد تصوّر الحدود، كحكمك بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ الأشياء المساوية لشيءٍ واحد بعينه متساوية، وأنّ السواد والبياض لا يجتمعان في محلّ واحدٍ أو يكون «مشاهداً» بقُواك الظاهرة أو الباطنة، كالمحسوسات مثل أنّ الشمس مضيئة، أو كعلمك بأنّ لك شهوةً وغضباً، ومشاهداتك ليست بحجّة على غيرك ما لم يكن له ذلك المشعرَ والشعور أو يكون «حدسّاً».

والحدسيّات على قاعدة الإشراق لها أصناف: أوّلها «المجربات» وهي مشاهدات متكرّرة مفيدة بالتكرار يقيناً تأمن النفس فيه عن الاتّفاق، كحكمك بأنّ الضرب بالخشب مؤلم. وليس هو من الاستقراء، والاستقراء هو حكم على كلّي بما وُجد في جزئيّاته الكثيرة. فإذا كان الاستقراء عبارةً عن هذا الحكم، فنعلم أنّ حكمنا على كلّ إنسان «بأنّه إذا قُطع رأسه لا يعيش» ليس إلاّ حكماً على كلّيّ بما صودف في جزئيّاته الكثيرة، إذ لا مشاهدة للكلّ. والاستقراء قد يفيد اليقين، إذا اتّحد النوع كما في المثال المذكور. وإذا اختلف، قد لا يفيد اليقين كحكمك «بأنّ كلّ حيوان يحرّك لدن مضغة فكّه الأسفل» استقراء بما شاهدتَ. ويجوز أن يكون حكم ما لم تشاهده ـ كالتمساح ـ بخلاف ما شاهدتّه.

ومن الحدسيّات «المتواترات» وهي قضايا يحكم بها الإنسان لكثرة الشهادات يقيناً، ويكون الشيء ممكناً في نفسه وتأمن النفس عن التواطؤ. واليقين هو القاضي بوفور الشهادات، وليس لنا أن نحصر عددها في مبلغ معيّن، فربَّ يقين حصل من عدد قليل. وللقرائن مدخل في هذه الأشياء كلّها يحدس منها الإنسان حدساً. وحدسيّاتك ليست حجّةً على غيرك، إذا لم يحصل له من الحدس ما حصل لك.

وكثيراً مّا يحكم الوهم الإنسانيّ بشيء ويكون كاذباً، كانكاره لنفسه وللعقل وللموجود لا في جهةٍ، ويساعد العقل في مقدّمات ناتجة لنقيضه؛ فإذا وصل إلى النتيجة، رجع عمّا سلّمه. وكلّ وهميّ يخالف العقل فهو باطل، والعقل لا يوجب ما يقتضي خلاف مقتضى آخر له.

و«المشهورات» أيضاً قد لا تكون فطريّة. فمنها ما يتبيّن بالحجّة، كحكمنا «بأنّ الجهل قبيح» ومنها باطل. وقد يكون الأوّليّ مشهوراً أيضاً.

ومن القضايا ما قُبل أيضاً عمّن يحسن به الظنّ. ومن القضايا ما يؤثر لا بتصديقٍ، بل بقبض وبسط وسُمّيت «المخيّلات» كحكمك بأنّ العسَل مرّة متهوّعة. ومنها قضايا مزوّرة مشبّهة بأمرٍ لتزوّج بالتزوير، وسنذكرها. فلا يستعمل في البراهين إلاّ اليقينيّ سواء كان فطريّاً أو يبتنى على فطريّ في قياس صحيح.

(٣١) **فصل** «في التمثيل». التمثيل غير مفيد لليقين، وهو ما يُدَّعي فيه شمول حكمٍ لأمرَين بناءً على شمول معنى واحد لهما. ثمّ يقرّر أصحاب الجدل هذا النمط بطريقَين: أحدهما هو أنّ المعنى الشامل حيث عُهد كان مقترناً بهذا الحكم، وكذا بالعكس؛ فيقترنان في محلّ النزاع. وهُم في حيّز الانقطاع عند مطالبة لميّة عدم جواز انفكاكهما في موضع لم يعهده هذا المحتجّ. والثاني هو أنّهم يعدّون صفات ما وُجد فيه الحكم بالاتّفاق الذي سمّوه الأصل أو الشاهد؛ ولا ينقطع عنهم احتمال وجود وصفٍ غفلوا عنه هو مناط الحكم. فرُبَّ حكم متعلّق بشيءٍ لا تطّلع عليه إلاّ بعد حين. ثمّ يثبتون أنّ ما وراء ما نُسب إليه الحكم في الأصل آحادُه غير صالحة لاقتضاء الحكم لتخلّف الحكم عن كلّ واحد في موضع آخر؛ أو أنّ الذي نُسب إليه الحكم استقلّ دون الأوصاف باقتضاء الحكم في موضع آخر. أمّا إلغاء ما سوى الذي نُسب إليه الحكم فلا يتمشّى لبقاء احتمال أن يكون في الأصل لخصوصه وتشخّصه ونفسه لا لمعنى يجوز أن يتعدّى، أو لمجموع الأوصاف وهو أحوَط لاشتماله على العلّة يقيناً. وعند النزول عن هذا، يجوز أن يكون إثنان إثنان أو ثلاثة ثلاثة، وكلّ مرتبة من العدد له مدخل. وأيضاً يحتمل انقسام ما عيّنوه إلى قسمَين لا يلازم إلا لأحدهما،

ولا يوجد في محل النزاع. وهذا يقرب من الوجه الذي سبق من احتمال غفلتهم عن وصف هو المناط، ودعوى استقلال الوصف الذي عيّنوه في موضع آخر لا ينجعهم لجواز أن يكون ذلك الوصف جزء إحدى العلّتين إلى أيّهما ينضمّ اقتضى الحكم. ويجوز أن يكون لحكم واحد عامّ أسباب كثيرة كما سنذكره؛ فيكون في ذلك الموضع معه صفة أُخرى. فيقتضي الكلّ بالاجتماع ذلك الحكم، ويعود الكلام إلى عدّ الاوصاف ان التزم بعدّها في الموضع الثاني. وهُم ينكرون جواز تعليل الحكم العامّ في المواضع المتعدّدة بالعلل المتعدّدة، ويقيمون الحجّة عليه. ثمّ يرجع حاصل حجّتهم إلى التمثيل، فيثبتون بالتمثيل بعض ما يبتنى عليه التمثيل. وإيضاً إذا جاز أن يكون لحكم واحد عامّ علل، لا يصح قاعدتهم أن العلّة في الشاهد علّة في الغائب. وكذا الشرط لجواز أن يكون لشيء عامّ أو مشخّص علل وشروط على سبيل البدل. ومن قواعدهم أيضاً أنّ ما دلّ على أمر في الشاهد دلّ على مثله في الغائب. فيقال: إن كانت الدلالة لذاته على الحكم العامّ، فنسبتها إلى ما في الشاهد والغائب سواء، فلا حاجة إلى التمثيل. وإن كان لخصوص الشاهد مدخل في الدلالة أو إثباتِ الدلالة، فالكلام في اعتبار الخصوص ما سلف.

(٣٢) **فصل** «في انقسام البرهان إلى برهان لِمَ وبرهان انّ». الحدّ الأوسط قد يكون علّة نسبة الطرفَين ذهناً وعيناً، والبرهان الذي فيه ذلك يُسمّى «برهان لِمَ». وقد يكون علّة نسبة الطرفَين في الذهن فقط، أي يكون العلّة للتصديق فحسب، ويُسمّى «برهان أنّ» لاقتصار دلالته على أنّيّة الحكم دون لِمَيّته في نفسه. وقد يكون هذا الأوسط معلول النسبة في الأعيان إلاّ أنّه أظهر عندنا، كقولك «هذا الخشب محترق، وكلّ محترق مسَّته النار، فهذا الخشب مسّته النار».

(٣٣) **فصل** «في بيان المطالب». والمطالب منها مطلب «ما» ويطلب به مفهوم الشيء؛ «وهل» ويطلب به أحد طرفَي نقيض ما قُرن به وجوابه بأحدهما؛ و «أيّ» ويطلب به التمييز؛ و «ولِمَ» ويطلب به علّة التصديق، وقد يطلب به علّة الشيء في الأعيان. فهذه هي أُصول المطالب العلميّة. ومن فروعها «كيف» الشيء، وما يقال

في جوابه يسمّى «كيفيّة» مثل أنّ الشيء أسود أو منفصلة كالأعداد؛ و «أين» الشيء ويطلب به نسبة الشيء إلى مكانه؛ و «متى» ويطلب به نسبة الشيء إلى زمانه. وقد يغني عنهما «أيّ» إذا قُرن بما يطلب، كما يقال «في أيّ مكان هو»؟ أو «أيّ زمان هو»؟ فيغني «أيّ» عن «أين» و«ومتى»؛ وعلى هذا غيرهما. من المطالب مطلب «من» الشيء ويطلب به خصوص ما عُرف أنّه عاقل لذاته.

المقالة الثالثة

في المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف إشراقيّة وبين بعض أحرف المشّائين

(وفيها فصول)

الفصل الأوّل
في المغالطات

(٣٤) انّه قد يقع الغلط في القياس بسبب ترتيبه، وهو أن لا يكون من هيئة ناتجة على ما ذكرنا. وممّا يتعلّق بذلك أن لا ينتقل الحدّ الأوسط بكلّيّته إلى المقدّمة الثانية، أو لا يكون متشابهاً فيهما، أو لا يكون مقولاً على الكلّ، كقولك «كلّ إنسان حيوان والحيوان عامّ» لينتج «إنّ كلّ إنسان عامّ» وهو خطأ قد نشأ من إهمال المقدّمة الثانيّة وكون الحيوان في المقدّمة الثانية غير مقول على الكلّ، بل هو مختصّ بالحقيقة الذهنيّة، فلا يتعدّى، أو لا يكون أحد الطرفَين في النتيجة على ما ذكر في القياس. فإذا حفظتَ ما مضى، أمنتَ من الغلط في هذه الأشياء.

(٣٥) وقد يقع الغلط بسبب المادّة كالمصادرة على المطلوب الأوّل، وهو أن يكون النتيجة عينها موردة في القياس مغيّرة في اللفظ؛ أو كما يكون المقدّمة أخفى من النتيجة أو مثلها، فلا يكون تبيين النتيجة بها أولى من تبيينها بالنتيجة؛ أو يكون

المقدّمة كاذبة، فغلط فيها لاشتباه اللفظ من أداة أو اسم مّا أو تركيب أو تصريف يحتمل الوجوه.

(٣٦) وقد يقع الغلط بسبب تقدّم السلوب وتأخّرها وتكثّرها؛ وكذا الجهات، كما يُظنّ أنّ قولنا «ليس بالضرورة» و «بالضرورة ليس» سواء، وهو خطأ، فإنّ الأوّل يصدق على الممكن دون الثاني؛ وليس قولنا «لا يلزم أن يكون» كقولنا «يلزم أن لا يكون». وما ليس بممكن قد يكون ضروريّ الوجود أو العدم بخلاف ما هو ممكن أن لا يكون، فإنّه بعينه ممكن الكون إلاّ أن يُعنى بالإمكان ما ليس بممتنع وهو «الإمكان» العامّ، فإنّه لا ينقلب موجبة إلى سالبة وسالبة إلى موجبة. وإذا جعلتَ السلوب ـ على ما قُلنا ـ أجزاء، ولا يستعمل الزائد، وعدلتَ إلى اللفظ الإيجابيّ بحسب طاقتك لئلاّ يتكثّر السلوب والتراكيب اللفظيّة، أمنتَ من هذا الغلط، والسلوب مغلّطة جدّاً.

(٣٧) وقد يقع بسبب السور، كما يؤخذ البعض السوريّ مكانَ البعض الذي هو الجزء الحقيقيّ، وكما يؤخذ كلّ واحد والجميع كلّ مكانَ الآخر. وقد يقع بسبب إيهام العكس، كَمن حكم أنّ كلّ لون سواد بناءً على أنّ كلّ سواد لون؛ أو بسبب تركيب المفصّل، كقولك «زيد طبيب وجيّد» فيأخذ أنّه طبيب جيّد؛ أو لتفصيل مركّب، كقولك «الخمسة زوج وفرد» فتقول انّها زوج وانّها فرد؛ أو بسبب ما يظنّ أنّ من أحد المتلازمين بعينه هو الآخر أو أنّ أحدهما علة الآخر، ولا يعلم أن من المتلازمات ما ليس بينهما إلاّ الصحبة كاستعدادَي الضحك والكتابة في الإنسان. وهذه المغالطة كثيراً مّا تقع لمَن لم يترسّخ في العلوم، فيأخذ ما مع الشيء مكانَ ما به الشيء. وقد يبتنى على هذا كثير من الدور الفاسد، كما يقال «إن لم يكن الأبوّة دون البنوّة والبنوّة دون الأبوّة، فيتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر، فيكون دوراً». وهو فاسد، فإنّهما يكونان معاً، والتوقّف الممتنع إنّما يكون إذا كان كلّ واحد منهما بالآخر، فيلزم منه تقدّم كلّ واحد منهما على نفسه وعلى المتقدّم عليه.

(٣٨) وما ظنّ بعض أهل العلم ـ إنّه لا يتصوّر أن يكون شيئانِ كلّ واحد منهما

مع الآخر بالضرورة ـ ينتقض عليه بالمتضايفين، فإنّه لا يتصورّ وجود كلّ واحد منهما إلاّ مع الآخر بالضرورة. وحجّته أنّ كلّ واحد منهما ان استغنى عن الآخر، فيصحّ وجوده دونه؛ وإن كان لكلّ واحد منهما مدخل في وجود الآخر، فيتوقّف كلّ واحد منهما على الآخر؛ وإن كان لأحدهما مدخل في وجود الآخر، فيتقدّم عليه فلا معيّة. وهذا إذا مُنع، لا يقدر على إقامة الحجّة عليه. ثمّ أنّه بعينه متوجّه في المتضايفين في وجودهما العينيّ وفي وجوب تعقّلهما معّاً أيضاً؛ وربّما يستثني هذا القائل المتضايفين عن القاعدة. ومن جملة المغالطات أن يثبت قاعدة بحجّة ويستثني عنها شيء يكون نسبة الحجّة إليه وإلى غيره ـ ممّا يدخل تحت القاعدة ـ سواء، دون حجّة. وهذا غرضُنا في إيراد هذه المباحثة العلميّة، والارشاد لا القدح، ليعلم مغلطتان في حجّة واحدة، وليطّلع الباحث على جواز أن يكون شيئان لكلّ واحد منهما مدخل في الآخر، فلا يتصوّر إلاّ مع المعيّة. وليس من شرط كلّ ما له مدخل التقدّم والعلّيّة المطلقة، ولا من شرط وجوب الصحبة المدخل.

(٣٩) وممّا يوقع به الغلط أن يؤخذ مبني الأمر في شيء معنًى عامّاً ليثبت في مشاركة فيه، كمَن يقول «السواد إنّما يجمع البصر لكونه لوناً» ليتعدّى إلى البياض.

وقد يقع الغلط بسبب أخذ ما بالفعل مكان ما بالقوّة؛ وأخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل؛ وأخذ ما بالذات وما بالعرض كلّ واحد مكان الآخر؛ وأخذ الاعتبارات الذهنيّة والمحمولات العقليّة أُموراً عينيّة، كمَن يسمع أنّ الإنسان كلّيّ، فيظنّ أنّ كونه كلّيّاً أمر يحمل عليه لاتصافه به في الأعيان؛ وأخذ مثال الشيء مكانه؛ وأخذ جزء العلّة مكانها؛ وأخذ ما ليس بعلّة الكذب في الخلف علّةً له؛ وإجراء طريق اللاّأولويّة عند اختلاف النوع، كمن يقول «ليس الإنسان بوجوب التنفّس أولى من السمك بعد اشتراكهما في الحيوانيّة»؛ وكذا إجراء الطريق في عالَم الاتّفاقات، كقول القائل «ليس زيد بالطول أولى من عمرو بعد اشتراكهما في الإنسانيّة، فلا ينبغي أن يتخصّص أحدهما به» ولا يعلم أنّ هاهنا أسباباً غائبةً عنّا يجب أو يمتنع بها

أُمور ممكنة، وسنبرهن عليها. وفي النوع الواحد المتفاوت بالكامل والنقص لا يجري هذا، فإنّ بعض أشخاصه قد يكون أولى بأمر لكماله في نفسه، وأمّا كيفيّة هذا الكمال فسيأتي فيما بعد.

(٤٠) وممّا يوقع الغلط فرض الممتنع موجوداً ليبتنى عليه ثبوت شيء من جهة امتناعه. وقد يقع الغلط لقلّة المبالاة بالحيثيّات، كمن يقول «كلّ أبيض داخل في مفهومه البياض وزيد أبيض» ليتعدّى إليه دخول البياض في حقيقته، فإنّ البياض داخل في الأبيض من حيث أنّه أبيض لا من حيث أنّه إنسان أو حيوان أو غيرهما، فلا يمكن تعديته إلى ما تحت الأبيض.

(٤١) وممّا يوقع الغلط تغيير الإصطلاح في موضع النقض عن المحلّ الذي أُطلق فيما وقع عليه النقض دفعاً للنقض. ومن ذلك ما يقال أنّ مماثل المماثل مماثل، فإنّ هذا لا يلزم إلاّ إذا كانت المماثلة من جميع الوجوه؛ وإذا كانت من وجهةٍ واحدٍ، فيلزم أيضاً أن يكون المماثل من ذلك الوجه مماثلاً. وأمّا إذا لم يتّحد الجهة، فلا يلزم، إذ يجوز أن يماثل شيء شيئاً بأمر ويماثل غيره بأمرٍ آخر. والمساوي للمساوي مساوٍ أيضاً، إذا كانت المساواة من جميع الوجوه. فإمّا إذا اختلفت جهة المساواة ـ كالجسم الذي يساوي بطوله جسماً وبعرضه جسماً آخر ـ فأخذُ مساوي الشيء من وجهٍ لا يلزم أن يساوي بشيء مّا للمساوي الآخر من وجهٍ آخر. وليس لأحد أن يدّعي أنّ المساواة لا يجوز أن تُطلق إلاّ على أن تكون من جميع الوجوه، فإنّه يجوز أن يكون جسمان متساويى الطول فقط.

(٤٢) ومن ذلك أخذُ العدم المقابل كان الضدّ كالسكون، فإنّه عدم مقابل لأنه عدم الحركة فيما يتصوّر فيه الحركة؛ وكذا العمى، فإنّه عبارة عن انتفاء البصر في حقّ مَن يتصوّر في حقّه البصر، فإنّ الحجر لمّا لم يتصوّر في حقّه البصر، لا يسمّى أعمى.

والضابط في معرفة الاعدام هو إنّا إذا استبقينا الموضوع ـ كالجسم أو الإنسان مثلاً ـ ورفعنا عنه الملكة ـ كالحركة أو البصر ـ لا يحتاج إلى وضع شيء آخر حتّى

يكون ساكناً أو أعمى، بل كفى استبقاء الموضوع ورفع شيء عنه. فالعدم لا يحتاج إلى علّةٍ، بل علّته عدم علّة الملكة؛ فإذا أُخذ ضدّاً، فيكون أمراً وجوديّاً، فيحتاج إلى علّة ويلزم منه أُمور أُخرى ويوقع الغلط. ومن أسماء الاعدام ما لا يشترط فيها إمكان، كالقدّوسيّة والتفرّد، فهي أسماء للسلوب. ومنها ما لا يطّرد في نوع واحد، كالمروديّة. ومنها ما باعتبار الإمكان، كالعمى والسكون؛ والاصطلاحات مختلفة. ومن ذلك أخذُ الإيجاب والسلب مكان العدم والملكة، فإنّ الإيجاب والسلب لا يخرج منهما شيء بخلاف العدم والملكة.

فلكَ أن تقول «إنّ الحجر ليس ببصيرٍ» ولا تقول «إنّه أعمى».

(٤٣) وممّا يوقع الغلط إجراء اللفظ العامّ في المواضع على المعاني المختلفة، فيؤخذ بعضها مكان بعضٍ. وهذا وان كان مندرجاً تحت الغلط المنتشئ من اشتباه اللفظ، إلاّ أنّه كثير الوقوع، فخصّصناه بالذكر. والعامّ قد ذكرنا أنّه يُعنى به ما لا يمنع الشركة لذاته؛ وقد يعنى به المستغرق، وهو كون الحكم على كلّ واحد واحد. والعامّ الأوّل لا يلزم من صدقه وإثباته صدق الخاصّ وإثباته، ويلزم من نفيه وكذبه كذب الخاصّ ونفيه. والخاصّ الذي بازائه يلزم من صدقه صدق العامّ، ولا يلزم من كذبه كذب العامّ. والعامّ الثاني بعكس هذا، فإنّه يلزم من صدقه صدق الخاصّ المندرج فيه، كقولك «كلّ ج ب» فيصدق بعض ج ب أيضاً، وكذا كلّ شخصٍ شخصٍ من ج. ولا يلزم من كذبه كذب الخاصّ الذي فيه. وأمّا خاصّه، فلا يلزم من صدق هذا العامّ، ولكن يلزم من كذبه كذب هذا العامّ.

(٤٤) وممّا يوقع الغلط أخذُ الماهيّة المركبة من أجزاء متشابهة لكلّها حقيقة جزءها. وإنّما يصحّ هذا فيما وراء الشكل وبعض الكمّيّات، فإنّ قطعتَيّ الدائرة متشابهتان وحقيقتهما غير حقيقة الكلّ الذي هو الدائرة؛ والإثنان يحصل من واحد وواحد، ولا يشارك الإثنان مع الواحد في الحقيقة.

الفصل الثاني
في بعض الضوابط وحلّ الشكوك

(٤٥) إنّه قد يظنّ أنّ المقدّمة الثانية تغني عن المقدّمة الأولى ولا يعلم أنّا وان علمنا أنّ كلّ إثنين زوج، لم يندرج تحته ما في كُمّ زيد بخصوصه بالفعل حتّى نعلم أنّه زوج عند حكمنا بهذا، ما لم نعلم أنّه إثنان بعلم آخر، إذ جهة الخصوص غير جهة العموم. وهذا الشكّ ينشأ من أخذ ما بالقوّة مكانَ ما بالفعل، فإنّه لمّا رأى أنّ موضوع المقدّمة الأولى يندرج تحت موضوع المقدّمة الثانية بالقوّة، ظنّ أنّه يندرج بالفعل، فغلط.

(٤٦) وممّا اشتهر من المغالطات قول القائل «إنّ مجهولك إذا حصل فيم تعرف أنّه مطلوبك»؟ فلا بدّ من بقاء الجهل أو وجود العلم به قبله حتّى يعرف أنّه هو. وهذا أيضاً لزم من إهمال الوجوه والحيثيّات. فإنّ المطلوب ان كان من جميع الوجوه مجهولاً، لم يُطلَب. وكذا ان كان معلوماً من جميع الوجوه، بل هو معلوم من وجه مجهول من وجهٍ متخصّصٍ بما علمناه. وهذا إنّما هو في القضايا والتصديقات، فإنّا إذا طلبنا التصديق في قولنا «العالم هل هو ممكن»؟ لم نطلب إلاّ حكماً متخصّصاً بهذه التصوّرات فحسب. أمّا مَن سمع اسم الشيء فحسب وطلب مفهومه، فقيل له أنّ هذا وضع بإزاء معنى كذا، لا يحصل له العلم بمجرّد السماع أنّ مطلوبه هو. وكذا من تصوّر الشيء بلازم واحد ولم يشاهده، فقد شكّ في بعض الصفات، وإن شرح له شارح. فإذا تيقّن الإنسان وجود طير يقال له «قُقنُس» ولم يشاهده، وطلب خصوصه وهو لا يعلم إلاّ جهة عموم فيه ـ كالطيريّة مثلاً، ـ لم يكن لأحد أن يعرفه بحيث يعلم أنّ الصفات التي ذكرها الشارح هي لمطلوبه وانّ ذلك مطلوبه، إلاّ أن يحصل عنده بضرب من التواتر من أشخاص أنّ الطائر المسمّى بقُقنُس له صفات كذا وكذا.

(٤٧) **قاعدة** «في المقوّمات للشيء». لا يجوز أن يكون للشيء مقوّمات مختلفة لحقيقته على سبيل البدل، إذ يختلف الماهيّة بكلّ واحد منها؛ ولكن يجوز أن يكون

للشيء مقومات مختلفة لوجوده على سبيل البدل. فمن أراد إثبات تجويز البدل لمقوّم، فليبيّن أوّلاً أنّه ليس مقوّماً للماهيّة ويحتاط حتّى لا يكون العلّة ما يعمّ المأخوذات عللاً مختلفة، فيستقلّ الأمر العام بالعليّة دونها، ولا يتمنّى دعوى التعدّد.

(٤٨) **قاعدة** «في القاعدة الكلّيّة». واعلم أنّ القاعدة الكلّيّة لوجوب شيء على شيء يبطلها عدم ذلك الشيء في جزئيّ واحد. والقاعدة الكلّيّة لامتناع شيء على شيء يبطلها وجود ذلك الشيء في جزئيّ واحد؛ كمَن حكم «إنّ كلّ ج بالضرورة ب» فوجد جيماً واحداً ليس ب ينتقض به القاعدة الكلّيّة. وكذا من حكم «إنّه ممتنع أن يكون كلّ ج ب» فوجد جيماً هو ب، فينتقض قاعدته. ومن حكم «إنّ كلّ ج ب بالإمكان»، لا يبطل هذه القاعدة وجود أو عدم. ومن ادّعى إمكان شيء كليّ على كليّ آخر ـ مثل البائيّة على الجيم ـ كفاه أن يجد جزئيّاً واحداً منه هو ب وجزئيّاً آخر ليس بـ ب. فيعرف أنّه لا يمتنع على الطبيعة الجيميّة الكلّيّة البائيّة، وإلاّ ما اتّصف من أشخاصها واحد بها؛ ولا يجب، وإلاّ ما تعرّى جزئيّ واحد منها. والطبيعة البسيطة إذا كان لها جنس ذهنيّ ـ كما سنذكره ـ يمكن على جنسها في الذهن أن يكون هي أو قسيماً لها، أي متخصّصاً بفصل أحدهما كاللونيّة، فإنّها لطبيعتها ممكنة أن تكون سواداً أو بياضاً، أي لا مانع لها في الذهن عن تخصّصها بأحدهما، وفي الأعيان لا يتصوّر، إذ لا لونيّة مستقلّة في الأعيان فيمكن لحوق خصوص بياضيّة وسواديّة بها، كما سنذكره. فيمكن على كلّيّ اللون ما لا يمكن على كلّ لون. والطبيعة النوعيّة ـ كالإنسانيّة ـ يمكن على نوعها سائر ما يتخصّص به أشخاصها، ويمكن على كلّ واحد واحد أيضاً مثل السواد والبياض والطول والقصر. وإن امتنع، فإنما يكون لأمر من خارج.

(٤٩) **قاعدة واعتذار**: إنّما اقتصرنا في هذا الكتاب على هذا القدر اعتماداً على الكتب المصنّفة في هذا العلم الذي هو المنطق، وأكثرنا في المغالطات ليتدرّب الباحث بها، فإنّ الباحث يجد الغلط في حجج طوائف الناس وفرقهم أكثر ممّا يجد الصحيح. فلا يكون انتفاعه في التنبيه على مواضع الغلط أقلّ من انتفاعه

بمعرفة ضوابط ما هو حقّ. ولمّا كان السلب وجوديّاً من وجه ما من حيث أنّه نفي في الذهن وحكم عقليّ، وليس التصديق هو النسبة الإيجابيّة التي يقطعها السلب فحسب ـ فإنّ التصديق بعد السلب باقٍ ـ فالنسبة التصديقيّة الباقية عند السلب غير النسبة الإيجابيّة المشهورة. فالسلب هو حكم وجوديّ، أي له وجود في الذهن وأن كان قاطعاً لإيجاب آخر. ثمّ وجدنا الامتناع مغنياً عن ذكر السلب الضروريّ، والوجوب مغنياً عن ذكر السلب الممتنع، والإمكان إيجابه وسلبه سواء، وكانت التركيبات الممكنة غير محصورة: اقتصرنا على ذكر الموجب في هذا المختصر، إذ عرضنا فيه أمر آخر. ولمّا كان في العلوم الحقيقيّة المطلوب أمراً يقينيّاً، وكان المطلق الذي لم يذكر فيه جهة لم يتناول من الممكن ما لا يقع أبداً، فإنّا لا نقول «كلّ ج ب» مطلقاً إذا لم يقع بعضه أبداً، مثل قولنا «كلّ إنسان كاتب بالفعل». فالمطلق العامّ في المحيطة لا يطّرد إلاّ في الضروريّات الستّة المشهورة في الكتب، ولكلّ واحد ضرورة بجهة مّا. فنتعرّض لها، فلا فائدة في المطلق. والممكن العامّ أعمّ منه وأشدّ اطّراداً وإطلاقاً، فإنّ المطلق العامّ يتعيّن وقوعه وقتاً مّا وهو مشعر بضرورة مّا في المحيطة دون الممكن العامّ. فإذا أردنا أمراً عامّاً أو جهة عامّة، فكفانا الإمكان العامّ، فلا حاجة بنا إلى الإطلاق الغلّط. ولمّا لم يطلب في علم مّا حال بعض موضوعه بعضاً غير معيّن إلاّ في معرض نقض، حذفنا ذكر البعضيّات المهملة. ولمّا ليس يحتاج الناظر في كلّ مطلب من المطالب العلميّة إلى ردّ السياق الثاني والثالث إلى الأوّل بعد أن عرف ضابطه في موضع واحد، فكذلك لا يحتاج إلى إدراج السلوب وتعميم البعضيّات في جميع المواضع بعد أن عرف الضابط.

(٥٠) **قاعدة** «في هدم قاعدة المشّائين في العكس». واعلم أنّ المشّائين ثبتوا العكس بالافتراض والخلف، والخلف أيضاً في العكس يبتنى على الافتراض. فنقول: إذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة فلا شيء من ب ج كذا، وإلاّ يصح بعض ب ج. فنفرضه شيئاً معيّناً، وليكن هو د. فـ د هو ب وهو ج. فشيء ممّا يوصف بـ ج يوصف بـ ب، وقد قيل: لا شيء من ج ب بالضرورة. ثمّ الموجبة

الكلّية والجزئيّة يثبتون عكسيهما بالافتراض، وقد يثبتونهما بالخلف، والخلف يبتني تارةً أُخرى على الافتراض. فإنّ الخلف فيهما ابتناؤه على عكس السالبة، وفي السالبة لا بدّ من الافتراض على ما ذكرناه، والافتراض بعينه هو الشكل الثالث، إذ يطلبون شيئاً يحمل عليه الجيميّة والبائيّة مثلاً. ثمّ يثبتون الشكل الثالث بردّه إلى الأوّل بالعكس، فيدور البيان. ويلزم منه تبيين الشيء بما مبيّن به. ثمّ الخلف في العكس استعماله غير مطبوع، فإنّ الخلف من القياسات المركّبة. ومن لم يعرف القياسات واستنتاجها، إن كفته سلامة القريحة في معرفة صحّة قياسيّة، فليقنع بذلك في جميع المطالب العلميّة؛ فلا يحتاج إلى تطويل في قياس الخلف. ولستُ أنكرُ أنّ الإنسان ينتفع بالخلف ويعرف صحّته، وإن لم يعرف كونه مركّباً من قياسَين ـ اقترانيّ واستثنائيّ ـ ولم يطّلع على تفاصيل أحكامه. وأنّ الخلف يعرف منه ويتبيّن به صحّة العكوس التي ذكروها، ولكن عن التطويل في مثل هذه الأشياء استغناء.

ثمّ أنّ الخلف غير كافٍ في أن يتبيّن انّ هذا العكس لا غير؛ فإنّ مَن ادّعى أنّه إذا كان لا شيء من ج ب بالضرورة، فإنّه ينعكس بالضرورة ليس بعض ب ج ـ وإلاّ كلّ ب ج ـ فنفرض الموصوف بالجيميّة من الباء أنّه د على ما عرفت.

فيلزم أن يكون شيء من الجيم ب، وقد قلنا: بالضرورة لا شيء من ج ب! هذا محال. فصحّة العكس هكذا بهذا البيان لا يدّل على أنّه هو العكس. وإذا كان الخلف وحده غير كافٍ وأمكن أن يتبيّن دونه صحّة العكس كما بيّنّا، فلا يكون به بأس. وكذا بياننا للشكلَين دون الحاجة إلى العكس والخلف.

(٥١) وليس لمدّعٍ أن يقول: أنّ الخلف المورد في العكس ليس بقياس. فإنّ من عرف القياس والخلف، عرف أنّه قياس، إلاّ أنّ العكس خلفه يبتني على قياس استثنائيّ واقترانيّ شرطيّ أيضاً. فإنّ مطلوبنا فيه شرطيّ أيضاً، وهو قولنا: كلما كان لا شيء من ج ب، فلا شيء من ب ج. ومن صورته أن نقول: إن صحّ لا شيء من ج ب، ولم يصحّ لا شيء من ب ج. فيصحّ بعض ب ج. فالجملة الأُولى هي المقدّم، والتالي هو قولنا: فيصحّ بعض ب ج. فنأخذه ونجعله مقدّماً في مقدّمة

أُخرى، فنقول: وكلّما يصحّ بعض ب ج، فيصحّ بعض ج ب. ونقرنه بالمقدمة الأُولى فينتج أنّه ان صحّ لا شيء من ج ب. ولم يصحّ لا شيء من ب ج، فيصحّ بعض ج ب. وكان القياس اقترانيّاً من متّصلتّين؛ فانحذف الحدّ الأوسط؛ ثمّ يستثنى بعد هذا نقيض التالي على ما عرفتَ. والمقدّمة الثانية ـ وإن كانت مركّبة من بعضيّتَين حمليّتَين ـ كلّيّة، لأنّ عموم الشرطيّات ليس بالأعداد، بل بالأوضاع والأوقات. وإذا كان كما ذكرنا، فيكون الخلف في العكس مذكوراً غير تامّ الصورة، فيبتني القياسات على حجج لا يتمّ كونها حجّةً إلاّ بها، بل الصواب أن يقال: الأشكال لا يحتاج في إثبات صحّتها إلاّ إلى تنبيه وأخطار بالبال، والضوابط القليلة الجامعة خير من الكثيرة المحوجة إلى تكلفات واعتذرات واهية.

الفصل الثالث
في بعض الحكومات في نكت إشراقيّة

والنظر في بعض القواعد ليُعرَف فيها الحقّ ويجري أيضاً مجرى الأمثلة لبعض المغالطات. ولنقدّم على ذلك مقدّمة يصطلح فيها على بعض الأشياء ليكون توطئة إلى المقصود.

مقدمة

(٥٢) هي أنّ كلّ شيء له وجود في خارج الذهن، فإمّا أن يكون حالاً في غيره شائعاً فيه بالكلّيّة ونسمّيه «الهيئة»، أو ليس حالاً في غيره على سبيل الشيوع بالكلّيّة ونسمّيه «جوهراً». ولا يحتاج في تعريف الهيئة إلى التقييد بقولنا «لا كجزء منه» فإنّ الجزء لا يشيع في الكلّ. وأمّا اللونيّة والجوهرية وأمثالهما، فليست بأجزاء على قاعدة الإشراق على ما سنذكره. فلا يحتاج إلى التقييد به والاحتراز عنه؛ فمفهوم الجوهر والهيئة معنى عامّ.

(٥٣) واعلم أنّ الهيئة لمّا كانت في المحلّ، ففي نفسها افتقار إلى الشيوع فيه؛ فيبقى الافتقار ببقائها، فلا يتصوّر أن تقوم بنفسها ولا أن تنتقل، فإنّها عند

النقل تستقلّ بالحركة والجهات والوجود؛ فيلزمها أبعاد ثلثة، فهي جسم لا هيئة. والجسم هو جوهر يصحّ أن يكون مقصوداً بالإشارة، وظاهر أنّه لا يخلو عن طول وعرض وعمق مّا، والهيئة ليس فيها شيء من ذلك، فهما متباينان. والأجسام لمّا تشاركت في الجسميّة وفارقت في السواد والبياض، فهما زائدان على الجسميّة والجوهريّة، فهما متباينان.

(٥٤) واعلم أنّ الشيء ينقسم إلى واجب وممكن. والممكن لا يترجّح وجوده على عدمه من نفسه، فالترجّح بغيره. فيترجّح وجوده بحضور علّته وعدمُه بعدم علّته. فيجب ويمتنع بغيره، وهو في حالتَي وجوده وعدمه ممكن. فلو أخرجه الوجود إلى الوجوب ـ كما ظنّ بعضهم ـ لأخرجه العدم إلى الامتناع، فلا ممكن أبداً. وما توقّف على غيره، فعند عدم ذلك الغير لا يوجَد، فله مدخل في وجوده، فيمكن في نفسه. ونعني بالعلّة ما يجب بوجوده وجود شيء آخر بتّةً دون تصوّر تأخّر؛ ويدخل فيها الشرائط وزوال المانع. فإنّ المانع إن لم يزل، يبقى الوجود ـ بالنسبة إلى ما يفرض علّته ـ ممكناً. وإذا كانت نسبتة إليه إمكانيّة دون ترجّح، فلا علّيّة ولا معلوليّة. وليس هذا مصيراً إلى أنّ العدم يفعل شيئاً، بل معنى دخول العدم في العلّيّة أنّ العقل إذا لاحظ وجوب المعلول، لم يصادفه حاصلاً دون عدم المانع. وللعلّة على المعلول تقدّم عقليّ لا زمانيّ؛ وقد يكونان في الزمان معاً، كالكسر مع الانكسار، فنقول «كسر فانكسر» دون العكس. ومن التقدّم ما هو زمانيّ، ومن التقدّم ما هو مكانيّ أو وضعي ـ كما في الإجرام ـ أو شرفيّ بحسب صفات الأشرف. وجزء العلّة قد يتقدّم تقدّماً زماناً وقد يتقدّم عقليّاً. وهيهنا أمر آخر يبتني عليه بعض ما نحن بسبيله.

(٥٥) واعلم أنّ كلّ سلسلة فيها ترتيب ـ أيّ ترتيب كان ـ وآحادها مجتمعة، يجب فيها النهاية. فإنّ كان كلّ واحد من السلسلة بينه وبين أيّ واحد كان، إن كان عدد غير متناهٍ، فيلزم أن يكون منحصراً بين حاصرَي الترتيب، وهو محال. وإن لم يكن فيها إثنان، ليس بينهما لا يتناهى، فما من أحد إلاّ وبينه وبين أيّ واحد كان

ممّا في السلسلة أعداد متناهية. فالكلّ يجب فيه النهاية. وهذا في الأجسام أيضاً متوجّه، فنفرض فيها سلسلة من حيثيّات مختلفة أو أجسام مختلفة، فيطّرد فيها البرهان. وأيضاً لك أن تفرض عدمّ قدر متناه من وسط السلسلة تأخذه كأنّه ما كان وطرفاه من السلسلة متّصل أحدهما بالآخر؛ تأخذ هكذا مرّةً ومع القدر المفروض عدمه مرّةً أُخرى كأنّهما سلسلتان، وتطبق أحداهما على الأُخرى في الوهم؛ أو تجعل عدد كلّ واحد مقابلاً لعدد الآخر في العقل ـ إن كان من الأعداد ـ، فلا بدّ من التفاوت. وليس في الوسط، لأنّا أوصلنا. فيجب في الطرف، فيقف الناقص على طرف، والزائد يزيد عليه بالمتناهي؛ وما زاد على المتناهي بمتناهٍ، فهو متناهٍ. وبه يتبيّن تناهي الأبعاد بأسرها والعلل والمعلولات وغيرهما.

I حكومة
«في الاعتبارات العقلّية»

(٥٦) الوجود يقع بمعنى واحد ومفهوم واحد على السواد والجوهر والإنسان والفرس، فهو معنى معقول أعمّ من كلّ واحد. وكذا مفهوم الماهيّة مطلقاً والشيئيّة والحقيقة والذات على الإطلاق، فندّعي أنّ هذه المحمولات عقليّة صرفة. فانّ الوجود ان كان عبارة عن مجرّد السواد، ما كان بمعنى واحد يقع على البياض وعليه وعلى الجوهر. فإذا أُخذ معنى أعمّ من الجوهريّة، فإمّا أن يكون حاصلاً في الجوهر قائماً به أو مستقلاً بنفسه، فإن كان مستقلاً بنفسه، فلا يوصف به الجوهر، إذ نسبته إليه وإلى غيره سواء. وإن كان في الجوهر، فلا شكّ انّه يكون حاصلاً له، والحصول هو الوجود؛ فالوجود إذا كان حاصلاً، فهو موجود. فإن أُخذ كونه موجوداً أنّه عبارة عن نفس الوجود، فلا يكون الموجود على الوجود وعلى غيره بمعنى واحد، إذ مفهومه في الأشياء أنّه شيء له الوجود، وفي نفس الوجود أنّه هو الوجود. ونحن لا نطلق على الجميع إلاّ بمعنى واحد. ثمّ نقول: إن كان السواد معدوماً، فوجوده ليس بحاصل؛ فليس وجوده بموجود، إذ وجوده أيضاً معدوم.

فإذا عقلنا الوجود وحكمنا بأنّه ليس بموجود، فمفهوم الوجود غير مفهوم الموجود. ثمّ إذا قلنا: وُجد السواد الذي كان قد أخذناه معدوماً وكان وجوده غير حاصل، ثمّ حصل وجوده، فحصول الوجود غيره؛ فللوجود وجود، ويعود الكلام إلى وجود الوجود، فيذهب إلى غير النهاية. والصفات المترتّبة الغير المتناهية اجتماعها محال.

(٥٧) وجه آخر: هو أنّ مخالفى هؤلاء ـ اتباع المشّائين ـ فهموا الوجود وشكّوا في أنّه هل هو في الأعيان حاصل أم لا؟ كما كان في أصل الماهية. فيكون للوجود وجود آخر، ويلزم التسلسل. وتبيّن بهذا أنّه ليس في الوجود ما عين ماهيّته الوجود، فإنا بعد أن نتصور مفهومه، قد نشكّ في أنه هل له الوجود أم لا؟ فيكون وجود زايد ويتسلسل.

(٥٨) وجه آخر: هو أنّه إذا كان الوجود للماهيّة، فله نسبة إليها، وللنسبة وجود، ولوجود النسبة نسبة إليها، ويتسلسل إلى غير النهاية.

(٥٩) وجه آخر: هو إنّ الوجود إذا كان حاصلاً في الأعيان وليس بجوهر، فتعيّن أن يكون هيئةً في الشيء، فلا يحصل مستقلاً. ثمّ يحصل محلّه، فيوجد قبل محلّه، ولا يحصل محلّه معه، إذ يوجد مع الوجود لا بالوجود، وهو محال؛ ولا أن يحصل بعد محلّه، وهو ظاهر. وأيضاً إذا كان الوجود في الأعيان زائداً على الجوهر، فهو قائم بالجوهر؛ فيكون كيفيّة عند المشّائين، لأنه هيئة قارّة لا يحتاج في تصوّرها إلى اعتبار تجزٍّ واضافة إلى أمرٍ خارجٍ، كما ذكروا في حدّ الكيفيّة. وقد حكموا مطلقاً أنّ المحلّ يتقدّم على العرض من الكيفيات وغيرها، فيتقدّم الموجود على الوجود، وذلك ممتنع. ثمّ لا يكون الوجود أعمّ الأشياء مطلقاً، بل الكيفيّة والعرضيّة أعمّ منه من وجه. وأيضاً إذا كان عرضاً، فهو قائم بالمحلّ؛ ومعنى أنّه قائم بالمحلّ؛ إنّه موجود بالمحلّ مفتقر في تحقّقه إليه. ولا شكّ أنّ المحلّ موجود بالوجود، فدار القيام، وهو محال. ومَن احتجّ ـ في كون الوجود زائداً في الأعيان ـ بأنّ الماهيّة أن لم ينضمّ إليها وجوداً؛ والخصم يقول: نفس هذه الماهيّة العينيّة

من الفاعل، على أنّ الكلام يعود إلى نفس الوجود الزائد في أنّه هل أفاده الفاعل شيئاً آخر أو هو كما كان؟

(٦٠) واعلم أنّ اتباع المشّائين قالوا: إنّا نعقل الإنسان دون الوجود ولا نعقله دون نسبة الحيوانيّة. والعجب أنّ نسبة الحيوانيّة إلى الإنسانيّة ليس معناها إلاّ كونها موجودةً فيه أمّا في الذهن أو في العين. فوضعوا في نسبة الحيوانيّة إلى الإنسانيّة وجودين: أحدهما للحيوانيّة التي فيه، والثاني لما يلزم من وجود الإنسانيّة حتّى يوجد فيها شيء. ثمّ أنّ بعض اتباع المشّائين بنوا كلّ أمرهم في الالهيات على الوجود. والوجود قد يقال على النسب إلى الأشياء، كما يقال: الشيء موجود في البيت، وفي السوق، وفي الذهن، وفي العين، وفي الزمان، وفي المكان؛ فلفظة الوجود مع لفظة «في» في الكل بمعنى واحد؛ ويطلق بأزاء الروابط كما يقال: زيد يوجد كاتباً. وقد يقال على الحقيقة والذات، كما يقال: ذات الشيء وحقيقته، ووجود الشيء وعينه ونفسه. فتؤخذ اعتبارات عقليّة وتضاف إلى الماهيّات الخارجيّة. هذا ما فهم منه الناس. فإن كان عند المشّائين له معنى آخر، فهم ملتزمون ببيانه في دعاويهم لا على ما يأخذون من أنّه أظهر الأشياء، فلا يجوز تعريفه بشيء آخر.

(٦١) واعلم أنّ الوحدة أيضاً ليست بمعنى زائد في الأعيان على الشيء، وإلاّ كانت الوحدة شيئاً واحداً من الأشياء، فلها وحدة. وأيضاً يقال «واحد وآحاد كثيرة» كما يقال «شيء وأشياء كثيرة». ثمّ الماهيّة والوحدة التي لها إذا أُخذتا شيئين، فهما إثنان: أحدهما الوحدة، والآخر الماهية التي هي لها؛ فيكون لكلّ واحد منهما وحدة. فيلزم منه محالات: منها أنّا إذا قلنا «هما إثنان» يكون للماهيّة دون الوحدة وحدة، ويعود الكلام متسلسلاً إلى غير النهاية. ومنها أن يكون للوحدة وحدة، ويعود الكلام، فيجتمع صفات مترتّبة غير متناهية. وإذا كان حال الوحدة كذا، فالعدد أيضاً أمر عقليّ، فإنّ العدد إذا كان من الآحاد والوحدة صفة عقليّة، فيجب أن يكون العدد كذا.

(٦٢) وجه آخر: هو أنّ الأربعة إذا كانت عرضاً قائماً بالإنسان مثلاً، فإمّا أن يكون في كلّ واحد من الأشخاص الأربعيّة تامّة، وليس كذا؛ أو في كلّ واحد شيء من الأربعيّة، وليس إلاّ الوحدة. فمجموع الأربعيّة ليس له محلّ غير العقل، إذ ليس في كلّ واحد الأربعيّة ولا شيء منها، فليست على هذا التقدير أيضاً في غير العقل. فظاهر أنّ الذهن إذا جمع واحداً في الشرق إلى آخر في الغرب، فيلاحظ الأثنينيّة. وإذا رأى الإنسان جماعة كثيرة، أخذ منهم ثلثة وأربعة وخمسة بحسب ما يقع النظر إليه وفيه بالاجتماع. ويأخذ أيضاً في الأعداد مائة ومئات وعشرة وعشرات ونحوهما.

(٦٣) واعلم أنّ الإمكان للشيء متقدّم على وجوده في العقل، فإنّ الممكنات تكون ممكنة، ثمّ توجد. ولا يصح أن يُقال أنها توجد، ثمّ تصير ممكنة. والامكان بمفهوم واحد يقع على المختلفات. ثمّ هو عرضيّ للماهيّة ويوصَف به الماهيّة، فليس الإمكان شيئاً قائماً بنفسه. وليس بواجب الوجود، إذ لو وجب وجوده بذاته، لقام بنفسه؛ فما افتقر إلى إضافة إلى موضوع. فيكون ممكناً إذن، فإمكانه يعقل قبل وجوده. فإنه ما لم يمكن أوّلاً، لا يوجد. فليس إمكانه هو، ويعود الكلام هكذا إلى إمكان إمكانه إلى غير النهاية، فيفضي إلى السلسلة الممتنعة لاجتماع آحادها مترتّبة. وكذا الوجوب، فإنّ الوجوب صفة للوجود. فإذا زاد عليه ولم يقم بنفسه، فهو ممكن؛ فله وجوب وإمكان، فذهب اعداد إمكاناته ووجوباته مترتّبة إلى غير النهاية. ووجوب الشيء يكون قبله، فلا يكون هو، إذ «يجب ثمّ يوجَد» ولا «يوجّد ثمّ يجب». ثمّ للوجود وجوب، وللوجوب وجود. وهكذا يلزم سلسلة أُخرى من تكرار الوجود على الوجوب والوجوب على الوجود غير متناهية، وهي ممتنعة لما سبق.

(٦٤) واعلم أنّ لونيّة السواد ليست لونيّةً وشيئاً آخر في الأعيان، فإنّ جعله لوناً هو بعينه جعله سواداً. فلو كان للّونيّة وجود ولخصوص السواد وجود آخر، جاز لحوق أيّ خصوصيّة اتّفقت بها، إذ ليس واحد من الخصوصيّات بعينه شرطاً

للونيّة. وإلاّ لما أمكنت مع ما يضادّها أو يخالفها، فيجوز تعاقب اقتران الخصوصيّات بها. وأيضاً اللونيّة أن كان لها وجود مستقلّ، فهي هيئة: أما أن تكون هيئة في السواد، فيوجد السواد قبلها لا بها؛ أو في محلّه، فالسواد عرضانِ ـ لون وفصله ـ لا واحد.

(٦٥) والإضافات أيضاً اعتبارات عقليّة، فإنّ الأخوّة مثلاً ان كانت هيئة في شخص، فلها إضافة إلى شخص آخر وإضافة إلى محلّها. فإحدى الإضافتين غير الأُخرى، فهما غير ذاتها بالضرورة، إذ ذاتها إذا فُرضت موجودةً ذات واحدة، واضافتاها إلى شخصَين متغايرتان، فكيف تكونان هي؟ فتعيّن أن يكون كلّ واحدة من الإضافَتين موجوداً آخر. ثمّ الإضافة التي لها إلى المحلّ يعود هذا الكلام إليها، ويتسلسل على الوجه الممتنع. فإذن هذه كلّها ملاحظات عقليّة.

(٦٦) والعدميّات ـ كالسكون ـ أيضاً أمر عقليّ، فإنّ السكون إذا كان عبارةً عن انتفاء الحركة فيما يتصوّر فيه الحركة، والانتفاء ليس بأمر محقّق في الأعيان ولكنّه في الذهن معقول، والإمكان أيضاً أمر عقليّ، فيلزم أن يكون الإعدام المقابلة كلّها أُموراً عقليّةً.

(٦٧) واعلم أنّ الجوهريّة أيضاً ليست في الأعيان أمراً زائداً على الجسميّة، بل جعل الشيء جسماً بعينه هو جعله جوهراً، إذ الجوهريّة عندنا ليست إلاّ كمال ماهيّة الشيء على وجهٍ يستغنى في قوامه عن المحلّ. والمشاؤون عرّفوه بأنّه الموجود لا في موضوع. فنفي الموضوع سلبيّ والموجوديّة عرضيّة. فإذا قال الذابّ عنهم: إنّ الجوهريّة أمر آخر موجود، فيصعب عليه شرحه وإثباته على المنازع. ثمّ إذا كانت أمراً آخر موجوداً في الجسم، فلها وجود لا في موضوع، فتكون موصوفةً بالجوهريّة ويعود الكلام إلى جوهريّة الجوهريّة، فيتسلسل إلى غير النهاية.

(٦٨) فإذن الصفات كلّها تنقسم إلى قسمّين: صفة عينيّة ولها صورة في العقل، كالسواد والبياض والحركة؛ وصفة وجودها في العين ليس إلاّ نفس

وجودها في الذهن، وليس لها في غير الذهن وجود. فالكون في الذهن لها في مرتبة كون غيرها في الأعيان، مثل الإمكان والجوهريّة واللونيّة والوجود وغيرها ممّا ذكرنا. وإذا كان للشيء وجود في خارج الذهن، فينبغي أن يكون ما في الذهن منه يطابقه. وأمّا الذي في الذهن فحسب، فليس له في خارج الذهن وجود حتّى يطابقه الذهنيّ. والمحمولات ـ من حيث أنّها محمولات ـ ذهنيّة، والسواد عينيّ. والأسوديّة لمّا كانت عبارةً عن شيءٍ مّا قام به السواد، لم يدخل فيه الجسميّة والجوهريّة؛ بل لو كان السواد يقوم بغير الجسم، لقيل عليه إنّه أسود، فإذا كان شيء مّا له مدخل في الأسوديّة، فلا يكون إلاّ أمراً عقليّاً فحسب، وإن كان السواد له وجود في الأعيان. وأمّا الصفات العقليّة إذا اشتق منها وصارت محمولات ـ كقولنا «كلّ جيم هو ممكن» ـ فالممكنيّة والإمكان كلاهما عقليّان فحسب بخلاف الأسوديّة. فإنّها وان كانت محمولاً عقليّاً، فالسواد عينيّ، والسواد وحده لا يحمل على الجوهر. وإذا قلنا «ج هو ممتنع في الأعيان» ليس معناه أنّ الإمتناع حاصل في الأعيان، بل هو أمر عقليّ نضمّه إلى ما في الذهن تارةً وإلى ما في العين أُخرى، وكذا نحوه. وفي مثل هذه الأشياء الغلط ينشأ من أخذ الأُمور الذهنيّة واقعةً مستقلةً في الأعيان. وإذا علمتَ أنّ مثل هذه الأشياء المذكورة من قبل ـ كالإمكان واللونيّة والجوهريّة ـ محمولات عقليّة، فلا تكون أجزاء للماهيّات العينيّة. وليس إذا كان الشيء محمولاً ذهنيّاً ـ كالجنسيّة المحمولة على الشيء مثلاً ـ كان لنا أن نلحقه في العقل بأيّة ماهيّة اتّفقت ونصدق، بل لما يصلح له بخصوصه. وكذا الوجود وسائر الاعتبارات.

(٦٩) **فصل** «في بيان أنّ العرضيّة خارجة عن حقيقة الأعراض». قال اتباع المشّائين: العرضيّة خارجة عن حقيقة الأعراض، وهو صحيح، فإن العرضيّة أيضاً من الصفات العقلية، وعلّل بعضهم بأنّ الإنسان قد يعقل شيئاً ويشك في عرضيّته. ولم يحكموا في الجوهريّة هكذا. ولم يتفكّروا بأنّ الإنسان إذا شكّ في عرضيّة شيء، يكون قد شكّ في جوهريّته. وكون السواد كيفيّةً أيضاً عرضيّ له، وهو

اعتبار عقليّ. وما يقال أنّه «نعقل اللون ثمّ نعقل السواد» تحكّم، بل لقائل أن يقول «نعقل أوّلاً أنّ هذا سواد، ثمّ نحكم عليه أنّه لون وأنّه كيفيّة». ونحن لا نحتاج إلى هذا: إنما هو قول جدليّ، وعمدة الكلام ما سبق.

II

حكومة أخرى

«في بيان أنّ المشّائين أوجبوا أن لا يُعرَف شيء من الأشياء»

(٧٠) وهي أنّ المشّائين أوجبوا أن لا يُعرَف شيء من الأشياء إذ الجواهر لها فصول مجهولة. والجوهريّة عرّفوها بأمر سلبيّ، والنفس والمفارقات لها فصول مجهولة عندهم. والعرض ـ كالسواد مثلاً ـ عرّفوه بأنّه لون يجمع البصر. فجمع البصر عرضيّ. واللونيّة عرفت حالها. فالأجسام والأعراض غير متصوّرة أصلاً. وكان الوجود أظهر الأشياء لهم، وقد عرفت حاله. ثمّ إن فرض التصوّر باللوازم، فاللوازم أيضاً خصوصيّات يعود مثل هذا الكلام إليها. وهو غير جائز، إذ يلزم منه أن لا يُعرف في الوجود شيء مّا. والحقّ أنّ السواد شيء واحد بسيط، وقد عُقل وليس له جزء مجهول، ولا يمكن تعريفه لمن لا يشاهده كما هو، ومن شاهده استغنى عن التعريف، وصورته في العقل كصورته في الحسّ. فمثل هذه الأشياء لا تعريف لها، بل قدّ يُعرف الحقائق المركّبة من الحقائق البسيطة، كمّن تصوّر الحقائق البسيطة متفرقّة، فيعرف المجموع بالاجتماع في موضع مّا.

(٧١) واعلم أنّ المقولات التي حرّروها، كلّها اعتبارات عقليّة من حيث مقوليّتها ومحموليّتها. وبعضها المشتقّ منه، أيّ البسيط الذي منه أخذ المحمول بخصوصه أيضاً صفة عقليّة ـ كالمضاف والأعداد بخصوصها ـ كما سبق، وكلّ ما يدخل فيه إضافة أيضاً. ومنها ما يكون في نفسه صفة عينيّة، أمّا دخوله تحت تلك المقولات لاعتبار عقليّ ـ كالرائحة مثلاً والسواد ـ فإنّ كونهما كيفيّة أمرّ عقليّ معناه أنّه هيئة ثابتة كذا وكذا، وإن كانا في أنفسهما صفَتين محقّقتين في الأعيان. ولو كان قول الشيء عرضاً أو كيفيّةً ونحوهما موجوداً آخر، لعاد الكلام متسلسلاً على ما سبق.

III

حكومة أُخرى «في ابطال الهيولى والصورة»

(٧٢) قال المشّاؤون: الجسم يقبل الاتصال والانفصال، والاتصال لا يقبل الانفصال، فينبغي أن يوجد في الجسم قابل لهما، وهو الهيولى. وقالوا: المقدار غير داخل في حقيقة الأجسام لاشتراكها في الجسميّة وافتراقها في المقادير، ولأن جسماً واحداً يصغر ويكبر بالتخلخل والتكاثف. ويردّ عليهم أنّ الاتصال يقال فيما بين جسمين، فيحكم بأنّ أحدهما اتصل بالآخر، وهو الذي يقابله الانفصال. وفي الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق، والامتداد ليس يقابله الانفصال أصلاً؛ فما قولك فيمن يدعي أنّ الجسم مجرّد المقدار الذي يقبل الإمتدادات الثلثة لا غير؟

(٧٣) وقول القائل أنها أعراض ـ لتبدل الطول والعرض والعمق على شمعة مثلاً ـ ليس إلاّ دعوى؛ إن جعل هذا المقدار ـ ذاهباً في بعض الجهات ـ عرضاً، فلا يلزم منه أنّ المقدار نفسه عرضيّ للمجسم أو عرض. فإنّ ما يزداد في الطول عند المدّ ينتقص من عرضه، وكذا ما ينبسط في العرض ينتقص من طوله؛ فيتّصل في المدّ بعض أجزاء كانت متفرّقة، ويفترق بعض ما كانت متصلةً. فذهابه في الجهات المختلفة على سبيل البدل لازم له، وآحاد الذهاب في الجهات عرض متبدّل؛ والجسم ليس إلاّ نفس المقدار، والإمتدادات الثلثة هي ما يؤخذ بحسب ذهاب جوانب الجسم في الجهات.

وقولهم «الاتصال لا يقبل الانفصال» صحيح، إذا عنى به الاتّصال بين الجسمين؛ وإن عنى بالاتّصال المقدار، فنمنع أنّ المقدار لا يقبل الانفصال. واستعمال الاتّصال بأزاء المقدار يوجب الغلط، لأنّه اشتراك في اللفظ، فيوهم أنّ المراد منه الاتّصال الذي يبطله الانفصال.

(٧٤) وقول القائل «إنّ الأجسام تشاركت في الجسميّة واختلفت في المقدار فيكون خارجاً عنها» كلام فاسد فإنّ الجسم المطلق بأزاء المقدار المطلق، والجسم الخاصّ بأزاء المقدار الخاصّ. وما هو إلاّ كمن يقول: المقادير الخاصّة في الصغر

والكبر مختلفة وتشاركت في أنّها مقدار، فافتراقها بالصغر والكبر ليس إلاّ لشيء غير المقدار، حتّى يزيد المقدار الكبير على الصغير بشيء غير المقدار لاشتراكهما في المقدار. وهو فاسد، فإنّ المقدار إذا زاد على المقدار، لا يجوز أنّ يقال زاد بغير المقدار إذ لا تفاوت في المقادير إلاّ بالمقدار، فالتفاوت بنفس المقداريّة ولأنّ أحدهما أتمّ والآخر أنقص. وهذا كالتفاوت بين النور الأشدّ والأضعف، والحرّ الأشدّ والأضعف. ولا أعني بالنور الأشدّ والحرّ الأشدّ إلاّ شدّته في القدرة والممانعة وغير ذلك. وليس شدّة النور وضعفه لمخالطة أجزاء الظلمة ـ إذ الظلمة عدميّة، ـ ولا أجزاء مظلمة ـ فإنّ كلامنا فيما يحسّ من النور وما ينعكس على أملس كالمرآة من نيّر، ـ بل تماميّة وكمال له في الماهيّة. ففي الطول أيضاً هكذا، فإنّ هذا الطول إذا كان أعظم من ذلك الطول، فإنه أتمّ في طوليّته ومقداريّته، والزيادة أيضاً طول. فإن لم نسمّ هذا «شدّة في الطول» ـ بسبب أنّ هيهنا يمكن الإشارة إلى قدر ما به المماثلة والزائد بخلاف الأتمّ بياضاً، فإنّه لا ينحصر فيه التفاوت بين الطرفين ـ كالأشدّ بياضاً فيجعل الجامع «الأتمّيّة» دون الأشدّيّة، ولا مشاحّة في الأسامي. فحاصل الكلام هو أنّ الجسم المطلق هو المقدار المطلق، وإنّ الأجسام الخاصّة المقادير هي المقادير الخاصّة. وكما تشاركت الأجسام في المقدار المطلق وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة، تشاركت في الجسميّة وافترقت بخصوص المقادير المتفاوتة.

(٧٥) وأمّا التخلخل والتكاثف فلا نسلّمهما بالمعنى الحقيقيّ إذ ليس إلاّ بتبديد الأجزاء واجتماعها وتخلّل الجسم اللطيف بينها. وأمّا ما قيل في القمقمة الصيّاحة «إن النار لا تداخلها» فذلك صحيح؛ وأمّا الشقّ فليس كما ذكره المشّاؤون من زيادة المقدار، بل لأنّ الحرارة مبدّدة للأجزاء. فإذا اشتدّت مالت جوانبها إلى الافتراق، ومانعها الجسم، والميل ذو مدد، والخلاء ـ كما بيّن في الكتب ـ ممتنع؛ فبميلها إلى الافتراق وضرورة عدم الخلاء ينشقّ القمقمة لا بحصول مقدار أكبر.

وأمّا ما يقال «إنه يمصّ القارورة، فتكبّ على الماء، فيدخلها الماء مع بقاء

الهواء الذي كان فيها، فيتكاثف الهواء» غير مسلمّ. فإنّ بعد المصّ لا يمكن الحكم بأنّ عند دخول الماء ما خرج شيء من الهواء، بل يخرجه دخول الماء ويبقى له منفذ مّا؛ ولا يمكننا أن نحكم بأنّ الماصّ لا يعطي من الهواء بقدر ما يأخذ، حتّى يلزم التخلخل بعد المصّ. ومثل هذه الأشياء يعسر علينا ضبطه بالمشاهدة؛ ونحدس أنّه لو كان التخلخل متصوّراً ـ كما يقولون ـ بزيادة المقدار، لزم منه تداخل الأجسام. فإنّ المقادير إذا ازدادت والعالم قبله كلّه ملأ، ولا يلزم من زيادة مقدار أجسام نقصان مقدار أجسام أُخرى متباينة عنها من غير سبب يوجب التكاثف، فيلزم التداخل بالضرورة؛ وهذا عند الطوفانات العظيمة المائيّة أظهر. ثمّ القمقمة الصيّاحة التي عليها اعتمادهم، إذا فرضت ممتلئةً، أيزيد المقدار فيها ثمّ تنشقّ؟ أو تنشقّ ثم يزيد المقدار؟ فإن كان ينشقّ القمقمة ثمّ يزيد المقدار، فالشقّ ليس للتخلخل كما علّلوه به؛ وكذا إن كانا معاً، فإنّ الشقّ يكون سببه شيئاً آخر متقدّماً عليه. وان زاد المقدار أوّلاً، فيلزم منه التداخل. وان قيل أنّه يتقدّم على الشقّ زيادة المقدار بالذات، فكذا نقول في ميل الأجزاء إلى التفريق، فلا يلزم ما قالوا. فإذن ليس التخلخل إلاّ بتفريق أجزاء الحرارة وتخلّل جسم لطيف كالهواء، حتّى إذا مالت الأجزاء إلى الافتراق ومنعها مانع، دفعته أن كان لها قوّة. ويحسّ هذا التبديد في المتخلخلات كالماء وغيره من المائعات، إذا تسخّنت. ولو ضممنا أجزاءها، لانضمّت ورجعت إلى المقدار الأوّل. فتقرّر من هذا أنّ الجسم هو المقدار، ومقادير العالم لا تزداد ولا تنقص أصلاً، وأن ليس للخردلة مادّة لها استعداد أن تقبل مقادير العالم كلّه، كما التزم به المشّاؤون. وهذا رأي الأقدمين والأوّلين من الحكماء.

(٧٦) وما يقال «إنّ الجسم يحمل عليه أنّه ممتدّ أو متقدّر، فيكون زائداً عليه» ليس بكلام مستقيم. فإنّا إذا قلنا أنّ الجسم متقدّر، لا يلزم أن يكون المقدار زائداً عليه. والحقائق لا تبتني على الإطلاقات لما يجري فيها من التجوّزات. فربّما يأخذ الإنسان في ذهنه شيئيّة مع مقدار، فيقول: الجسم شيء له مقدار. فإذا رجع إلى

الحقيقة، لم يجد الشيء إلاّ نفس المقدار. وإذا اطلق في العرف مثل قولهم «بعد بعيد» لا يدلّ على أنّ البعديّة في البعد شيء زائد عليه، بل هو تجوّز كما يقال «جسم جسيم». ويجوز أن يقال «إنّ الجسم ممتدّ» بمعنى أنّ له امتداداً خاصّاً في جهة متعيّنة، فيرجع حاصله إلى أنّ المقدار ذاهب في جهات مختلفة أو جهة متعيّنة ونحو ذلك.

فهذه المغالطات لزمتهم من أخذ الاتّصال بمعنى الامتداد ومن بعض التجوّزات ومن ظنّهم أنّ الامتياز بالكمال والنقص ـ كما بين الخطّ الطويل والقصير ـ بشيء زائد على المقدار، وذلك غير مستقيم.

IV
حكومة
«في أنّ هيولى العالم العنصريّ هو المقدار القائم بنفسه»

(٧٧) فإذا تبيّن لك من الفصل السابق أنّ الجسم ليس إلاّ نفس المقدار القائم بنفسه، فليس شيء في العالم هو موجود فحسب يقبل المقادير والصور، وهو الذي سمّوه الهيولى. وليس في نفسه شيئاً متخصَّصاً عندهم، بل تخصّصه بالصور. فحاصله يرجع إلى أنّه موجود مّا وجوهريّته سلب الموضوع عنه.

وقولنا «موجود مّا» أمر ذهنيّ كما سبق، فما سمّوه هيولى ليس بشيء. وعلى القاعدة التي قرّرناها، هذا المقدار ـ الذي هو الجسم ـ جوهريّته اعتبار عقليّ. فإذا أُضيف بالنسبة إلى الهيئات المتبدّلة عليه والأنواع الحاصلة منها المركّبة، يسمّى «هيولى» لها لا غير، وهو جسم فحسب.

V
حكومة أُخرى «في مباحث تتعلّق بالهيولى والصورة»

(٧٨) وهؤلاء بيّنوا أنّ الذي وضعوه موجوداً وسمّوه «هيولى» لا يتصوّر وجوده دون الصور، ولا الصور دونه. ثمّ ربّما حكموا بأنّ للصورة مدخلاً في وجود الهيولى؛ وكثيراً مّا يعوّلون في كون الصورة علّةً مّا للهيولى بناءً على عدم

تصوّر خلوّها عنها. وذلك ليس بمتين، فإنه يجوز أن يكون للشيء لازم لا يكون دونه، ولا يلزم أن يكون ذلك علّةً.

ثمّ منهم من بيّن أنّ الهيولى لا يتصوّر وجودها دون الصورة، لأنها حينئذ أما أن تكون منقسمةً ـ فيلزم جسميّتها فلا تكون مجرّدة، ـ أو غير منقسمة ـ فيكون ذلك لذاتها فيستحيل عليها الانقسام ـ وهذا غير مستقيم. فإنها إذا كانت غير منقسمة، فلا يلزم أن يستحيل عليها ذلك ويكون ذلك لذاتها، بل يستحيل فرضه فيها لأجل انتفاء شرط القسمة وهو المقدار.

(٧٩) ومن جملة حججهم: إنّ الهيولى أن فرضت مجرّدةً، ثمّ حصل فيها الصور، امّا أن تحصل في جميع الأمكنة، أو لا في مكان ـ وهما ظاهراً البطلان ـ أو في مكان مخصّص، ولا مخصّص على التفصيل المشهور في الكتب.

فلقائل أن يقول لهم: امتناعها في مكان خاصّ لعدم المخصّص لا لاستحالة التجرّد، وغاية ما يلزم من هذه الحجّة أنّ العالم إذا حصل وبقيت هيولى مجرّدة، لا يمكن عليها بعد ذلك لبس الصورة لعدم المخصّص بمكان، واستحالة الشيء لغيره لا يدلّ على استحالته في نفسه. وهذه وأمثالها لزمت من إهمال الاعتبارات اللاحقة بالشيء لذاته ولغيره.

(٨٠) ويقرب ممّا سبق من حجّتهم قولهم ـ في إثبات أنّ الهيولى لا يمكن تجرّدها عن الصورة ـ إنّها ان تجردت، إمّا أن تكون واحدة أو كثيرة. فالكثرة تستعدي مميّزاً، وذلك بالصورة. والوحدة ان اتّصفت بها الهيولى، يكون اقتضاء لذاتها ولا يمكن عليها التكثّر أصلاً. فإن لقائل أن يقول: إنّ الوحدة صفة عقليّة تلزم من ضرورة عدم انقسامها، واستحالة انقسامها إنّما هي لانتفاء شرط القسمة، وهو المقدار كما سبق، ولمّا أثبتنا أن ليس الجسم إلاّ المقدار فحسب، استغنينا عن البحث في الهيولى، إلاّ أنّ الغرض في إيراد هذه الحجج بيان ما فيها من السهو.

(٨١) ثم أثبتوا «المشّاؤون» صوراً أُخرى. فقالوا: الجسم لا يخلو عن كونه ممتنعاً عليه القسمة أو ممكناً، مع أن يقبل ذلك والشكل وتركه بسهولة، أو يقبل

هذه الأشياء بصعوبة. فلا بدّ من صور أُخرى تقتضي هذه الأشياء ويتخصّص بها الجسم. ولقائل أن يقول بأنّ هذه المخصّصات هي كيفيّات إمّا في العناصر ـ فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة ـ وإمّا في الأفلاك، فهيئات أُخرى.

فإن قال «إنّ الأعراض لا يمكن عليها تقويم الجوهر وما ذكرناه مقوّم للجوهر» أجيب بأنّ كون هذه الأمور ـ التي سمّيتموها صوراً ـ مقوّمةً للجوهر إن كان لكون الجسم لا يخلو عن بعضها، فكون الشيء غير خالٍ عن أمر لا يدّل على تقوّمه بذلك الأمر، إذ من اللوازم أعراض. وإن كان تقوّم الجسم بها لكونها مخصّصات الجسم، فليس أيضاً من شرط المخصّص أن يكون صورةً وجوهراً. فإنّ أشخاص النوع اعترفتم بأنّها تتميّز بالعوارض؛ ولولا المخصّصات، لما وجدت الأنواع وغيرها. والطبائع النوعيّة اعترفتم بأنّها أتمّ وجوداً من الأجناس ولا يتصوّر فرض وجودها دون المخصّصات. فإن كانت مخصّصات الجسم صوراً وجوهراً ـ لأجل أنّ الجسم لا يتصوّر دون مخصّص ـ فمخصّصات الأنواع أولى بأن تكون جواهر. وليس كذا، فيجوز أن يكون المخصّص عرضاً، والعرض يكون من شرائط تحقّق الجوهر، كما أنّ المخصّصات في الأنواع أعراض، ولا يتصوّر تحقّق النوع في الأعيان إلاّ مع العوارض.

(٨٢) والذي يقال «أنّ الحقيقة النوعيّة تحصل، ثمّ يتبعها العوارض» كلام ضعيف. فإنّ الطبيعة النوعيّة ـ كالإنسانيّة مثلاً ـ إن حصلت أوّلاً ثمّ يتبعها العوارض، فكان حصولها إنسانيّة مطلقة كلّية، ثمّ تتشخّص وهو محال، إذ لم تحصل إلاّ متشخّصة، والمطلق لا يقع في الأعيان أصلاً. وإن كانت هذه العوارض ليست بشرائط لتحقّق الطبيعة النوعيّة، وليس ما يمتاز به هذا الشخص لازماً لحقيقة الإنسانيّة، فيجوز فرض إنسانيّة باقية على الإطلاق، كما حصلت أوّلاً ثمّ لحقتها العوارض دون مميّز، إذ هذه العوارض ـ التي تخصّص بها أشخاص النوع ـ ليست من مقتضيات الحقيقة النوعيّة ولوازمها ـ وإلاّ اتفقت في الكلّ ـ فهي إذن من فاعلٍ خارجٍ. فإذا استغنت عنها الطبيعة النوعيّة، كان لنا فرض وجودها دونها ـ أي دون

هذه العوارض ـ وليس كذا. فصحّ من هذا جواز أن يكون العرض شرط وجود الجوهر ومقوّماً لوجوده بهذا المعنى. ثمّ ان جاز حصول الإنسانيّة مطلقة، ثمّ يتبعها المميّزات المخصّصات، فهلا جاز حصول الجسميّة مطلقة، ثمّ يتبعها المخصّصات؟ وكلّ ما يعتذرون به هنالك، مثله واقع في الأنواع.

(٨٣) ثمّ العجب أنّ العقل إنّما يقتضي الجسم لتعقّله لإمكان نفسه على ما قالوه «المشّاؤون»، وإمكان نفسه بالضرورة عرض على سياق مذهبهم؛ وكذا تعقّل الإمكان، فإنّ تعقّل الإمكان غير تعقّل الوجوب، لأنّهما ان كانا واحداً، كان اقتضاؤهما واحداً، وليس كذا. فإذا كان تعقّل الوجوب غير تعقّل الإمكان، فهما زائدان على ماهيّته، عرضيّان له عرضان فيه. والوجود لمّا لم يدخل في حقيقة الشيء، فالأولى أن لا يدخل الإمكان والوجوب فضلاً عن تعقّلهما. فإذا كان تعقّلهما عرضاً، وباعتبار ذينك حصل جوهر مفارق وجوهر آخر جسمانيّ، فصحّ أنّ الأعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلّيّة أو الاشتراط، وليس مقوّم الوجود إلاّ ما له مدخل مّا في وجود الشيء. ثمّ الاستعداد المستدعي للنفس الذي للبدن، أليس لأجل المزاج وهو عرض وهو من شرائط حصول النفس؟ والنفوس بعد المفارقة أليست تتخصّص ويمتاز بعضها عن بعض بالأعراض؟ فصحّ أنّ من مخصّصات الجواهر الأعراض، والتخصّص بها شرط وجود الحقائق النوعيّة.

(٨٤) والعجب أنّهم جوّزوا أن يكون الحرارة مبطلةً للصورة المائيّة وعدمُها شرطاً لوجودها. فإذا جاز أن يكون عدم العرض شرطاً لوجود الجوهر وعلّةً، فلم لا يجوز أن يكون وجوده الشيء؟ وقد اعترفوا بأنّ المستدعي للصورة الهوائية الحرارة، وهي من علل حصولها مع عرضيّتها. فمثل هذه الأغاليط لزم بعضه من استعمال الألفاظ على معانٍ مختلفة ـ كلفظة الصورة وغيرها ـ وبعضه من الأشياء عن القاعدة التي نسبة حجّة ثبوتها إليها وإلى ما استثنى عنها سواء.

(٨٥) ومنهم من احتجّ بأنّ في الماء والنار ونحوهما أُموراً تغيّر جواب «ما

هو»؟ فتكون صور، فإنّ الأعراض لا تغيّر جوابَ «ما هو»؟ وهو كلام غير متين. فإنّ الخشب إذا اتخذ منه الكرسيّ، ما حصل فيه إلاّ هيئات وأعراض، ولا يقال أنّه خشب عند السؤال عن أنّه «ما هو»؟ بل يقال أنّه كرسيّ. والدم مثلاً محفوظة فيه صور العناصر على ما قرّر، وليس فيه إلاّ الهيئات التي باعتبارها صار دمّاً. وإذا سئل عن أشخاصه أنّها «ما هي»؟ لا يجاب بأنّها عناصر أو نحو ذلك، بل بأنّها دم. وكذا البيت المشار إليه إذا سئل أنّه «ما هو»؟ لا يجاب بأنّه طين أو حجارة، بل بأنّه بيت. فالأعراض مغيّرة لجواب «ما هو»؟ والحقائق الغير البسيطة إنّما هي بحسب التركيبات. والأسامي والبسائط لا جزء لها حتّى يتغيّر فيها جواب «ما هو»؟ ببعض الأجزاء. والأنواع المركّبة الضابط فيها اجتماع معظم أعراض مشهورة لا يلتفت إلى ما سواها حتّى يتغيّر فيها جواب «ما هو»؟

(٨٦) ومن حججهم: أنّ هذه الصور جزء الجوهر، وجزء الجوهر جوهر. وهذا فيه غلط، فإنّ جزء ما يحمل عليه أنّه جوهر بجهةٍ مّا، لا يلزم أن يكون جوهراً. فالكرسيّ يحمل عليه بجهة مّا أنّه جوهر، والهيئات التي بها الكرسويّة جزء الكرسيّ، ولا يلزم أن تكون جوهراً، بل الجوهر الذي هو من جميع الوجوه جوهر، يكون جميع أجزائه جوهراً. فإنّ نفس كونه جوهراً من جميع الوجوه نفس كون جميع أجزائه جوهراً، إن كان له جزء. والماء والهواء من الذي سُلّم أنّها جواهر محضة، بل من حيث جسميّتها جواهر، وخصوص المائيّة والهوائيّة بالأعراض. فالماء جوهر مع أعراض ليس نفس الجوهر.

(٨٨) ثمّ قولهم «الصورة مقومة للجوهر، فتكون جوهراً، وجوهريّة الصورة كونها لا في موضوع، وكونها لا في موضوع عدم استغناء المحلّ عنها، وعدم استغناء المحلّ عنها هو أنّها مقوّمة للمحلّ» فقولنا «الصورة مقوّمة للجوهر، فتكون جوهراً» كأنّا قلنا «الصورة مقوّمة للجوهر، فتكون مقوّمة للجوهر». فثبت بما ذكرنا أنّ الأعراض يجوز أن تقوّم الجوهر؛ والصورة لا نعني بها إلاّ كلّ حقيقة بسيطة نوعيّة ـ كانت جوهريّة أو عرضيّة ـ في هذا الكتاب. وليس في العناصر شيء سوى

الجسميّة والهيئات لا غير. وإذا اندفعت الصور التي أثبتوها وقالوا أنّها غير محسوسة، فبقيت الكيفيّات التي تشتدّ وتضعف.

(٨٨) واعلم أنّ من قال «إنّ الحرارة إذا اشتدّت، فتغيّرها في نفسها ليس بعارض، فيكون بفصل» أخطأ. فإنّ الحرارة ما تغيّرت، بل محلّها بأشخاصها. وأمّا الفارق بين أشخاصها، فليس بفصل؛ فإنّ جواب «ما هو»؟ لا يتغيّر فيها. ولا هو عارض، بل قسم ثالث هو الكماليّة والنقص. والماهيّة العقليّة تعمّ ذوات أشخاصها التامّة والناقصة، على أنّ من التغيّر ما يؤديّ إلى تبدّل الماهيّة. وكلام المشّائين في الأشدّ والأضعف مبنيّ على التحكّم، فإن عندهم لا يكون حيوان أشدّ حيوانيّةً من غيره، وقد حدّوا الحيوان بأنّه جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالإرادة. ثمّ الذي نفسه أقوى على التحريك وحواسّه أكثر، لا شكّ أنّ الحسّاسيّة والمتحرّكيّة فيه أتمّ. فبمجرّد أن لا يطلق في العرف أنّ هذا أتمّ حيوانيّة من ذلك، لا ينكر أنّه أتمّ منه. وقولهم أنّه لا يقال أنّ هذا أشدّ مائيّة من ذلك ـ ونحوها ـ كلّه بناء على التجوّزات العرفيّة.

فإذا مُنعوا وطولبوا بلميّة دعاويهم، يتبيّن وهن الكلام. ونحن سنذكر فيما بعد ما يتخصّص به كلّ واحد من العناصر من الهيئات، وأن ليس فيها إلاّ ما يحسّ. والمشّاؤون أثبتوا في الأشياء المتشخّصة أُموراً لا تُحَسّ ولا تُعقَل بخصوصها، حتّى يصير الحقائق ـ بعد أن عُلمت ـ مجهولةً. والحقّ مع الأقدمين في هذه المسئلة.

(٨٩) **قاعدة** «في إبطال الجوهر الفرد». ومن الغلط الواقع بسبب أخذ ما بالقوّة مكان ما بالفعل قول القائل: الجسم ينقسم إلى ما لا ينقسم في الوهم والعقل، بناءً على أنّه لو انقسم إلى غير النهاية، لكان الجسم وجزء منه متساويين في المقدار لتساويهما في قبول القسمة إلى غير النهاية، ومساواة الجزء لكلّه محال. ولم يعلم هؤلاء أنّ القسمة غير موجودة بالفعل بل بالقوّة، وليس لها أعداد حاصلة حتّى يقال أنّه يساوي شيئاً أو يتفاوت. ثمّ ليس من شرط ما لا يتناهى أنّه لا يتفاوت لا سيّما إذا كان بالقوّة؛ فإن الأُلوف في العقل ممكنة إلى غير النهاية، وهي

تشتمل على مئات أعدادها أكثر من أعداد الأُلوف، ولا يخلّ ذلك بكونهما غير متناهيين. واستحالة الجزء الذي لا يتجزّئ في العقل والوهم للجسم ظاهر؛ فإن هذا الجزء إن كان في الجهات، فما منه إلى جهة غير ما منه إلى الأُخرى، فينقسم. وأيضاً لو كان للجسم جزء لا يتجزّئ، لكان الواحد إذا فرض على ملتقى الاثنين، لمّا لم يتصوّر أن يماسّ كلّ كليهما ـ إذ لا يكون حينئذ لا يتجزّئ، ـ ولا مقتصراً على مماسّة أحدهما ـ فإنّه على الملتقى ـ فلا بدّ من التقاء شيء من كلّ واحد؛ فانقسمت الثلثة. وأيضاً الواحد بين الاثنين ان حجب، لقى كلّ من الطرفين غير ما يلقاه الآخر، فانقسم؛ أو لم يحجب، فوجوده وعدمه سواء، فلم يبق في العالم حجم، وهو محال. وإذا لم يتصوّر للجسم جزء لا يتجزئ، فلا يتصوّر لكلّ ما يكون في الجسم حتّى الحركة، فإنّها واقعة في المسافة، فيلزم انقسامها إلى غير النهاية من انقسام المسافة.

(٩٠) **قاعدة** «في ابطال الخلاء». وإذا علمت أنّ الجسم ليس فيه ما يزيد على المقدار، فلا يمكن أن يكون ما بين الأجسام خاليّاً، إذ العدم الذي يفرض ما بين أجسام له مقدار في جميع الأقطار. فإنّ ما يتّسع لجسم يفضل على ما هو أصغر من ذلك، فله طول وعرض وعمق، وهو مقصود بالإشارة، فيكون جسماً. ثمّ إذا حصل في الخلاء جسم، فيصير الأبعاد بُعداً واحداً وتتداخل بحيث يلقى كلّ واحد كلّ الآخر، وهو محال. وكيف لا يستحيل أن يجتمع مقداران ولا يكون مجموع الاثنين أكبر من أحدهما؟

VI
حكومة «فيما أُستدلّ به على بقاء النفس»

(٩١) ومن الغلط الواقع بسبب تغيير الاصطلاح عند توجّه النقض ما قيل «أنّ النفس لا تنعدم إذ ليس فيها قوّة أن تنعدم وفعل أن تبقى ـ لأنّها موجودة بالفعل ـ وهي وحدانيّة». فأُورد عليهم أنّ المفارقات حكمتُم بكونها ممكنة مع أنّها بالفعل موجودة، وممكن الكون ممكن اللاكون، ففيه قوّة أن لا يبقى.

أجاب بعضهم بأنّ معنى الإمكان في المفارقات هو أنّها متوقّفة على عللها، حتّى لو فرض عدم العلّة انعدمت، لا أنّ لها قوّة العدم في نفسها. وهذا الاعتذار غير مستقيم، فإنّ توقّفها على العلّة ولزوم انتفائها من انتفاء العلّة إنّما كان تابعاً لإمكانها في نفسها؛ فكيف يفسّر الإمكان عند توجّه الاشكال بما يتبع الإمكان، بعد الاعتراف بأنّ الواجب بغيره ممكن في نفسه، وإمكانه في نفسه متقدّم على وجوبه بغيره تقدّماً عقليّاً، وإنّ العقول كلّها ممكنة ولا تستحقّ الوجود بذاتها؟

(٩٢) ثمّ العجب أنّه قال «أنّ الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء عللها دون المفارقات» وأورد هذا هكذا مطلقاً. وذلك محال، فإنّ العلّة المركّبة للكائنات الفاسدات كالعلّة في المفارقات فيما يرجع إلى الوجوب بوجوب العلّة. والكائنات الفاسدات من جملة عللها استعداد محلّها وانتفاء ما يوجب بطلانها، فلا تنعدم إلاّ لانعدام جزء من العلّة. والأصلح له أن كان يذكر ـ بدل العّلة مطلقاً ـ العلّة الفيّاضة من المفارقات، فإنّ الكائنات تنعدم مع بقاء علّتها المفارقة، ولكنّ انتفاءها انّما يكون لانتفاء بعض الأجزاء الأخرى للعلّة. وكان ينبغي أن يأوّل الإمكان بالقوّة القريبة التي هي الاستعداد القريب، لا أن يجحد أصل الإمكان ولا استحقاق الوجود في المفارقات. وليس هذا موضع التطويل فيه، بل الغرض التنبيه على جهة الغلط.

(٩٣) ومن جملة المراوغات في دفع الأشكال قولهم «أنّ الوحدة في واجب الوجود سلبيّة، معناه أنّه لا ينقسم، وفي غيره إيجابيّة وهي مبدأ العدد، والعدد شيء وجوديّ وكذا مبدأه». فلقائل أن يقول: هذه الوحدة التي هي مبدأ العدد يوصف بها أيضاً واجب الوجود، فإنّا نقول القيّوم واحد، وثانيه العقل الأوّل وثالثه كذا، ورابعه كذا. فقد وصفناه بالوحدة التي هي مبدأ العدد، إذا أخذناه مع أعداد الوجود، فإنّه واحد منها. فلم ينفع ذلك الاعتذار وتغيير الاصطلاح، بل الحقّ أنّ الوحدة صفة عقليّة لا غير كما ذكرنا.

VII
حكومة «في المُثلُ الأفلاطونيّة»

(٩٤) ومن الغلط الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانه قول المشّائين في إبطال مُثُل افلاطون: إنّ الصورة الإنسانيّة والفرسيّة والمائيّة والناريّة لو كانت قائمة بذاتها، لَمَا تصوّر حلول شيء ممّا يشاركها في الحقيقة في المحلّ. فإذا افتقر شيء من جزئيّاتها إلى المحلّ، فللحقيقة نفسها استدعاء المحلّ، فلا يستغني شيء منها عن المحلّ. فيقول لهم قائل: ألستم اعترفتم بأنّ صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عرض، حتّى قلتم أنّ الشيء له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان؟ فإذا جاز أن يحصل حقيقة الجوهريّة في الذهن وهي عرض، جاز أن يكون في العالم العقليّ الماهيّات قائمة بذاتها، ولها أصنام في هذا العالم لا تقوم بذاتها، فإنّها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيّات العقليّة، كما أنّ مُثُل الماهيّات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن ولا تكون قائمةً بذاتها، لأنّها كمال أو صفة للذهن، وليس لها من الاستقلال ما للماهيّات الخارجة حتّى تقوم بذاتها. فلا يلزم أن يطّرد حكم الشيء في مثاله.

(٩٥) ثم حكمتم بأنّ الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وعلى غيره؛ وفي واجب الوجود نفسه وفي غيره عارض له زائد على الماهيّة. فيقول لكم القائل: استغناء الوجود عن ماهيّة ينضاف إليها ان كان لنفس الوجود، فليكن الجميع كذا. وإن كان لأمر زائد في واجب الوجود، فهو يخالف قواعدكم، ويلزم منه تكثّر الجهات في واجب الوجود، وقد بين أنّه محال. وليس لكونه غير معلول، فإنّ عدم احتياجه إلى علّة إنّما كان لكونه واجباً غير ممكن. والوجوب لا يجوز أن يفسّر بسلب العلّة، فإنّه أنّما استغنى عن العلّة لوجوبه. ثمّ وجوبه ان زاد على وجوده، فقد تكثّر وعاد الكلام إلى أنّ وجوبه الزائد على الوجود ـ الذي هو صفة للموجود ـ إن كان تابعاً للموجود من حيث هو موجود ولازماً له، فليكن كذا في جميع الموجودات، وإلاّ يكون لعلّة؛ وإن كان لنفس الوجود، فالإشكال متوجّه.

فيقال: إنّ استغناءه ان كان لعين الوجود، ففي الجميع ينبغي أن يكون كذا. فإن قال: إنّ وجوبه كماليّة وجوده وتماميّته وتأكّده، وكما أنّ كون هذا الشيء أشدّ أسوديّة من غيره ليس بأمر زائد على الأسوديّة ـ بل لكمال في نفس السواد غير زائد عليه ـ فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكّده وتماميّته. فقد اعترف هيهنا بجواز أن يكون للماهيّات تماميّة في ذاتها مستغنية عن المحلّ ونقص محوج إليه كما في الوجود الواجب وغيره.

(٩٦) **قاعدة** «في جواز صدور البسيط عن المركّب». يجوز أن يكون للشيء علّة مركّبة من أجزاء. واخطأ من منع أن يكون لعلّة الشيء جزءانِ معلّلاً بأنّ الحكم إذا كان وحدانيّاً، إمّا أن ينسب بكلّيّته إلى كلّ واحد، وهو محال، إذ ما ثبت بواحد لا يحتاج إلى الإثبات بالآخر؛ أو لا يكون لأحدهما أثر فيه بوجه، فليس بجزء للعلّة؛ أو ليس لكليهما أثر، فالعلّة غير مجموعهما؛ أو إن كان لكلّ واحد منهما فيه أثر، فهو مركّب لا وحدانيّ. والغلط فيه إنّما ينشأ من ظنّه أنّه إذا لم يكن لكلّ واحد منهما فيه أثر، فلا يكون كلّ واحد جزءاً؛ وذلك بيّن البطلان. فإنّ جزء العلّة للشيء الوحدانيّ لا أثر له بنفسه فيما يتعلق بذلك الشيء، بل المجموع له أثر واحد لا أنّ لكلّ واحد فيه أثراً. فليس لكلّ واحد أثر، ولا يلزم حكم كل واحد على المجموع، بل المجموع له أثر، وهو نفس المعلول الوحدانيّ.

وكما أنّ جزء العلّة ـ التي هي ذات أجزاء مختلفة الحقيقة ـ لا يستقلّ باقتضاء المعلول، ولا يلزم أن يقتضي جزء المعلول، فكذلك الأجزاء التي تكون من نوع واحد. فإنّه إذا حرّك ألف من الناس شيئاً من الأثقال حركةً مضبوطةً بزمانها ومسافتها، لا يلزم أن يقدر واحدعلى تحريك ذلك الثقيل جزءاً من تلك الحركة، بل قد لا يقدر على تحريكه أصلاً.

(٩٧) وما يقال أنّ الجسم إذا كان عديم الميل، لا يقبل الحركة قسراً؛ فإنّه ان قبلها، ففُرض أنّ قوّة مّا حرّكته زماناً ومسافةً، وحركت ذا ميلٍ في مثل تلك المسافة، فلا بدّ وأن يكون تحريكه في زمانه أقصر. فنفرض ـ بقدر ما نقص عن

زمان تحريك ذي الميل زمان عديمه ـ جسماً آخر ينقص مَيْله عن ميل ذي الميل المذكور، فتحرّك بمثل تلك القوّة في مثل مسافته. فلا شكّ أنّه ينقص زمان حركته بقدر نقصان ميله، فيساوي حركتُه حركةَ عديم الميل، وهو محال.

فلقائل أن يقول: لمَ لا يجوز أن يكون الميل الضعيف ـ الذي هو جزء لميل آخر ولا نسبة له إلى كلّه معتبرة ـ لا يقدر على ممانعة ما يمانعه الكلّ؟ فيكون في حكم عديم الميل على سياق المثال المذكور في تحريك الثقيل. والعجب أنّ هذه الحجّة ـ التي ذكروها ـ توجب للأفلاك والمحدّد مَيْلاً لأجرامها غير ما يحدث من نفوسها؛ والمستدير أوضاعه متساوية، فلا يتعيّن استحقاق جانب ولا مَيْل إلى صوب معيّن.

(٩٨) ولا يجوز أن يكون للشيء الشخصيّ علّتان، فإنّه إن كان لكلّ واحد مدخل في وجوده، فكلّ واحد جزء للعلّة لا علّة تامّة. وإن لم يكن لأحدهما مدخل، فالعلّة أحدهما. والأمر العامّ يجوز أن يكون له علل، كالحرارة مثلاً. فإنّها قد توجبها مجاورة جسم حارّ، وقد يوجبها الشعاع والحركة. وهيهنا حكومات في بعض الادراكات والمدركات نذكرها لأنّها ينتفع بها فيما بعد.

VIII
حكومة «في ابطال جسميّة الشعاع»

(٩٩) ظنّ بعض الناس أنّ الشعاع جسم وذلك باطل، إذ لو كان جسماً، لكان إذا سدّت الكوّة بغتةً، ما كان يغيب. فإن قيل: بقيت أجسام صغار مظلمة فزال ضوءها، فسُلّم أنّ الشعاع نفسه ليس بجسمٍ. وأيضاً لو كان جسماً، لكان انعكاسه من الصلب أولى ممّا كان من الرطب، ولنقص جرم الشمس إذا فارقها، وما حصل إلاّ على زوايا قائمة لا على ما يُرى على جهات مختلفة ـ فإنّ جسماً واحداً بطبعه لا يتحرّك على جهات مختلفة ـ ولتراكم أضواء سُرُجٍ كثيرةٍ حتّى صار غلظاً ذا عمقٍ، وكلّما ازداد أعداد المضئ ازداد عمقه. وليس كذا؛ فليس ممّا ينتقل من الشمس أو من محلّ إلى محلّ، بل هو هيئة، فلا ينتقل، وعلّتها هي المضيء بواسطة جسم شفّاف كالهواء.

(١٠٠) وظنّ أنّ الشعاع هو اللون، وليس الشعاع الذي على الأسود غير سواده. قالوا: الألوان معدومة في الظلمة، وليس أنّ الظلمة ساترة، فإنّها عدميّة على ما بيّن؛ وليست الألوان إلاّ الكيفيّات الظاهرة لحاسّة البصر، والشعاع كماليّة ظهورها لا أمر زائد على اللونيّة.

فلقائل أن يقول لهم: إذا سُلّم لكم أنّ الألوان عند انتفاء الضوء ليست موجودة، لا يلزم أن تكون نفس الشعاع، وليس تلازم الأشياء أو توقّف الأشياء بعضها على بعض يلزم منه اتّحاد الحقائق. وممّا يدلّ على أنّ الشعاع غير اللون: أنّ اللون إما أن يؤخذ عبارةً عن نفس الظهور أو عن الظهور على جهةٍ خاصةٍ؛ لا يمكن أن يؤخذ اللون عبارةً عن نفس الظهور للبصر، فإنّ الضوء ـ كما للشمس ـ ليس بنفس اللون، وهو ظاهر للبصر. وكذلك الضوء إذا غلب على بعض الأشياء السود الصقيلة ـ كالشبح ـ يغيب لونها، والظهور يتحقّق بالضوء. وإن أُخذ اللون على أنّه ليس بمجرّد الظهور بل مع تخصّص، فإمّا أن يكون نسبة الظهور إلى السواد والبياض كنسبة اللونيّة إليهما، في أنّ الظهور لا يزيد في الأعيان على نفس السواد ـ كما ذكرنا في اللونيّة ـ فليس في الأعيان إلاّ السواد والبياض ونحوهما، والظهور محمول عقليّ؛ فلا يكون ظهور البياض في الأعيان إلاّ هو، فالأتم بياضاً ينبغي أن يكون أتمّ ظهوراً، وكذا الأتـمّ سواداً. وليس كذا، فإنّا إذا وضعنا العاج في الشعاع والثلج في الظلّ ندرك مشاهدة أن الثلج أتمّ بياضاً من العاج، وإنّ العاج الذي هو في الشعاع أضوء وأنور من الثلج الذي هو في الظلّ؛ فدلّ على أن الأبيضيّة غير الأنوريّة، واللون غير النور. وكذا الأتمّ سواداً إذا وضعناه في الظلّ والأنقص في الشعاع، كان الأنقص أنور، والأشدّ سواداً أنقص نوراً. وليس ذلك من الظلمة باعتبار كونه في الظلّ، فإنّا إذا نقلنا السواد الأتمّ إلى الشعاع والأنقص إلى الظل، يصير الأتمّ أنور مع بقاء أشدّيّته. وأمّا أن يكون الظهور في الأعيان شيئاً آخر غير السواد والبياض، فهو المطلوب. فيتّضح ممّا ذكرنا أنّ الشعاع غير اللون، وإن لم يتحقّق اللون دونه. وليست هذه المسئلة من مهمّاتنا؛ ولو كان الحقّ معهم فيها، ما كان يضرّنا.

IX

حكومة «في تضعيف ما قيل في الأبصار»

(١٠١) ظنّ بعض الناس أنّ الإبصار أنّما هو بخروج شعاع من العين يلاقي المبصرات. فإن كان هذا الشعاع عرضاً، فكيف ينتقل؟ وإن كان جسماً، فإن كان يتحرّك بالإرادة، كان لنا قبضه إلينا على وجه لا نبصر مع التحديق، وليس كذا. وإن كان يتحرّك بالطبع، فما تحرّك إلى جهات مختلفة ولكان نفوذه في المائعات التي لها لون أولى من نفوذه في الزجاجات الصافية؛ ولكان نفوذه في الخزف أيضاً أولى من الزجاج، لأنّ مسامّه أكثر؛ ولَمَا شُوهد الكواكب القريبة والبعيدة معاً، بل كان يختلف على نسبة المسافة؛ ولكان الجرم يتحرّك دفعةً إلى الأفلاك، فيخرقها أو ينبسط على نصف كرة العالم ما يخرج من العين. وهذه كلّها محالات، فالرؤية ليست بالشعاع.

(١٠٢) وقال بعض أهل العلم أنّ الرؤية إنّما هو انطباع صورة الشيء في الرطوبة الجليديّة. فوقع عليهم إشكالات: منها أنّ الجبل إذا رأيناه مع عظمة والرؤية إنّما هي بالصورة وللصورة، فإن كان هذا المقدار لها، فكيف حصل المقدار العظيم في حدقة صغيرة؟ أجاب البعض عن هذا بأنّ الرطوبة الجليديّة تقبل القسمة إلى غير النهاية ـ كما بيّن في الأجسام ـ والجبل أيضاً صورته قابلة للقسمة إلى غير النهاية، فيجوز أن يحصل فيها. وهذا باطل، فإنّ الجبل وإن كان قابلاً للقسمة إلى غير النهاية ـ وكذا العين ـ إلاّ أنّ مقدار الجبل أكبر من مقدار العين بما لا يتقارب، وكذا كلّ جزء يفرض في الجبل في القسمة على النسبة أكبر من أجزاء العين. فكيف ينطبق المقدار الكبير على الصغير؟

(١٠٣) وقال بعضهم أنّ النفس تستدلّ بالصورة ـ وإن كانت أصغر من المرئي ـ على أنّ مقدار صورته هذا، كم يكون أصل مقداره. وهذا باطل، فإنّ رؤية المقدار الكبير إنّما هو بالمشاهدة لا بالاستدلال. وبعضهم جوّز أن يكون في مادّة واحدة مقدار صغير لها وآخر كبير هو مثال للغير. فألزمهم الخصم بأنّ المقدار

الذي هو للجبل، إذا انطبع في الجليديّة لا يجتمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد بعضها مع بعض في محلّ واحد، فإنّه لو كان كذا، ما بقي مشاهدة الترتيب. وإذ لا يجتمع ما يفرض أجزاء ذلك الامتداد، فكلّ ما يفرض جزءاً لذلك الامتداد فهو في جزء آخر من الجدليديّة. فإن استوى مقدار الجليديّة مع مقدار الصورة الامتداديّة للجبل، فلا يتصوّر مشاهدة عظمه. وإن زادت الصورة الامتداديّة على مقدار الجليديّة وقد استغرقت أجزاء الجليديّة بأجزائها فلها أجزاء وامتداد خرج عن حدّ العين. فلا يُرَى كما هو ولا يكون في محلّ. ومن أنصف، تفطّن بصعوبة انطباع الشبح. وهذه قاعدة مهمّة جدّاً فيما نحن بسبيله.

(١٠٤) **قاعدة** «في حقيقة صور المرايا». أعلم أنّ الصورة ليست في المرآة، وإلاّ ما اختلفت رؤيتك للشيء فيها باختلاف مواضع نظرك إليها. وأيضاً إذا لمستَ المرآة بأصبعك وهي بعيدة عن وجهك بذراع، صادفت بين صورة أصبعك وملتقى أصبعك أيضاً وبين صورة الوجه مسافةً لا يفي بها عمق المرآة، على أنّ الصورة لو كانت فيها، لكانت في سطحها الظاهر، إذ هو المصقول منها؛ وليس كذا. وليست هي في الهواء؛ وليست هي في البصر، لما سبق من أنّها أكبر من الحدقة؛ وليست هي صورتك بعينها على أن ينعكس الشعاع من المرآة كما ظنّه بعضهم، فإنّا قد أبطلنا الشعاع؛ وليست هي نفس صورتك تراها بطريق آخرفإنّك قد ترى مثال وجهك أصغر من وجهك بكثير مع كمال هيئة جميع الأعضاء. وأيضاً هي متوجّهة إلى خلاف توجّه وجهك. وأيضاً لو كان بانعكاس شعاع، فكان ما ينعكس من المرآة الصغيرة، إن اتّصل بجميع الوجه رُئيَ على مقداره لا أصغر؛ وإن اتّصل ببعض الوجه أو بعض كلّ عضو منه، فما رُئيَ هيئة الوجه وكلّ أعضائه تامّةً. ولمّا أمكن أن يرى الرائي أصبعه وصورتها، فإنّ الشعاع إذا اتّصل بالأصبع واتحد، فلا يرى إلاّ الأصبع مرةً واحدةً ولا صورة؛ وليس كذا. وأيضاً لكان من يرى مثال الكوكب في الماء وقع حركة شعاعه إلى الكوكب دفعةً، فإنّ رؤية الماء وصورة الكوكب دفعةً. وإذا تبيّن أنّ الصورة ليست في المرآة، ونسبة الجليديّة إلى

المبصرات كنسبة المرآة، فحال الصورة التي فرض هؤلاء الناس فيها كحال صورة المرآة.

ثمّ أنّ البصر إذا أحسسنا به أجساماً على سمت واحد بينها مسافات طويلة وهي عظيمة المقدار مثل شوامخ جبال بعضها وراء بعض، فلا بدّ من ارتسام صورها ـ عند هؤلاء ـ وصور المسافات التي بينها على سمت واحد، فكيف يفي به الجليديّة واقطارها؟ فسرُّ الرؤية وصور المرايا والتخيّل يأتي من بعد. وغرضنا من ذكر هذه المسائل هيهنا تسهيل السبيل فيما نحن بصدده.

X

حكومة «في المسموعات وهي الأصوات والحروف»

(١٠٥) تشكّل الهواء بمقاطع الحروف باطل على ما ذكر في الصوت. فإنّ الهواء لا يحفظ الشكل وهو سريع الالتئام. ثمّ من تشوّش الهواء الذي عند أُذُنه، كان ينبغي أن لا يسمع شيئاً لتشوّش التموّجات واختلافها.

والاعتذار بأنّ الصوت نفسه يخرق الهواء وينفذ فيه لشدّته، باطل. فإنه إذا تشوّش ما عند الأُذن من الهواء كلّه، لا يبقى البعض قوّة النفوذ والامتياز عن الباقي. والقرع والقلع بالفعل غير داخل في حقيقة الصوت لبقاء الصوت بعد الفراغ عنهما. والصوت لا يعرّف بشيء، والمحسوسات بسايطها لا تُعرَّف أصلاً. فإنّ التعريفات لا بدّ وأن تنتهي إلى معلومات لا حاجة فيها إلى التعريف، وإلاّ تسلسل إلى غير النهاية. وإذا انتهى، وليس شيء أظهر من المحسوسات حتّى ينتهي إليه، إذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهي الفطريّة التي لا تعريف لها أصلاً. وأمّا مثل الوجود الذي مثّلوا به أنّه مستغن عن التعريف، فالتخبيط فيه أكثر ممّا في المحسوسات. ولا يقع الخلاف في المحسوسات من حيث إنّها محسوسة أو هي سواد أو صوت أو رائحة، وإن كان يقع الخلاف في جهات أُخرى. فبسائط المحسوسات والمشاهدات بأسرها لا جزء لها، ولا شيء أظهر منها، وبها يعرَّف مركّباتها. فحقيقة الصوت لا تعرّف أصلاً لمن ليس له حاسّة السمع، وكذا الضوء

لمن ليس له حاسّة البصر. فإنّه بأيّ تعريف عُرّف، لا يحصل له حقيقة ذلك. وليس في محسوسات حاسّة واحدة ما يُعرَّف به محسوسُ حاسّةٍ أُخرى من حيث خصوصيّاتها. ومَن كان له حاسّة السمع والبصر، فهو مستغنٍ عن تعريف الضوء والصوت؛ بل الصوت أمر بسيط صورته في العقل كصورته في الحسّ لا غير، وحقيقته أنّه صوت فقط. وأمّا الكلام في سببه، فذلك شيء آخر: من أنّه لقلع أو قرع، وإنّ الهواء شرط، وإنّه إذا لم يكن على سبيل حصول المقاطع فيه، يكون شرطاً بطريق آخر، فذلك بحث آخر.

(١٠٦) **فصل** «في الوحدة والكثرة». الواحد من جميع الوجوه هو الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه، لا إلى الأجزاء الكمّيّة ولا الحدّيّة ولا انقسام الكلّيّ إلى جزئيّاته. والواحد من وجه هو الذي لا ينقسم من ذلك الوجه. فتحفظ هكذا، وتترك التجوّزات التي هي مثل قولنا «زيد وعمرو واحد في الإنسانيّة» ويكون معناه أنّ لهما صورة في العقل نسبتهما إليها سواء.

هذا ما أردنا هيهنا، وقد انتهى به القسم الأوّل،
ولنور الأنوار حمد لا يتناهى.

القسم الثاني
في الأنوار الإلهية
ونور الأنوار ومبادىء الوجود وترتيبها

(وفيه خمس مقالات)

المقالة الأولى

في النور وحقيقته ونور الأنوار وما يصدر منه أوّلاً (وفيه فصول وضوابط)

I

فصل «في أنّ النور لا يحتاج إلى تعريف»

(١٠٧) إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف.

II

فصل «في تعريف الغني»

(١٠٨) الغني هو ما لا يتوقّف ذاته ولا كمال له على غيره؛ والفقير ما يتوقّف منه على غيره ذاته أو كمال له.

III

فصل «في النور والظلمة»

(١٠٩) الشيء ينقسم إلى نور وضوء في حقيقة نفسه وإلى ما ليس بنور وضوء في حقيقة نفسه. والنور والضوء المراد بهما واحد هيهنا، إذ لستُ أعني به ما يعدّ مجازيّاً ـ كالذي يُعنى به الواضح عند العقل ـ وإن كان يرجع حاصله في الأخير إلى

هذا النور. والنور ينقسم إلى ما هو هيئة لغيره ـ وهو النور العارض ـ وإلى نور ليس هو هيئة لغيره ـ وهو النور المجرّد والنور المحض ـ وما ليس بنور في حقيقة نفسه ينقسم إلى ما هو مستغنٍ عن المحلّ ـ وهو الجوهر الغاسق ـ وإلى ما هو هيئة لغيره ـ وهي الهيئة الظلمانيّة. ـ والبرزخ هو الجسم، ويرسم بأنّه هو الجوهر الذي يقصد بالإشارة. وقد شُوهد من البرازخ ما إذا زال عنه النور، بقي مظلماً. وليست الظلمة عبارة إلاّ عن عدم النور فحسب. وليس هذا من الإعدام التي يشترط فيها الإمكان، فإنّه لو فُرض العالم خلاءً أو فلكًا لا نور فيه، كان مظلماً؛ ولازمه نقص الظلمة مع عدم إمكان النور فيه. فثبت أنّ كلّ غير نور ونورانيّ مظلم. والبرزخ إذا انتفى عنه النور، فلا يحتاج في كونه مظلماً إلى شيء آخر؛ فهذه البرازخ جواهر غاسقة. بقي من البرازخ ما لا يزول عنه النور كالشمس وغيرها، وشاركت هذه في البرزخيّة ما يزول عنه الضوء وفارقتّه بالضوء الدائم. فما فارقت به هذه في البرازخ تلك من النور زائد على البرزخيّة وقائم بها، فيكون نوراً عارضاً، وحامله جوهر غاسق. فكلّ برزخ هو جوهر غاسق.

(١١٠) والنور العارض المحسوس ليس بغني في نفسه، وإلاّ ما افتقر إلى الغاسق. فلمّا قام به، فهو فاقر ممكن. ووجوده ليس من الجوهر الغاسق، وإلاّ لازمه واطرد معه، وليس كذا، كيف والشيء لا يوجب أشرف من ذاته! فالمعطي لجميع الجواهر الغاسقة أنوارَها غيرُ ماهيّاتها المظلمة وهيئاتها الظلمانيّة. وستعلم أنّ أكثر الهيئات الظلمانيّة معلولة للنور، وإن كان عارضاً أيضاً؛ وهي خفيّة، كيف توجب ما ليس أخفى منها أو مثلها؟ فينبغي أن يكون مُعطى الأنوار للبرازخ غير برزخ ولا جوهر غاسق، وإلاّ دخل في هذا الحكم الذي هو على الجميع، فهو أمر خارج عن البرازخ والغواسق.

IV

فصل «في افتقار الجسم في وجوده إلى النور المجرّد»

(١١١) الغواسق البرزخيّة لها أُمور ظلمانيّة كالأشكال وغيرها وخصوصيّات

للمقدار؛ وإن لم يكن المقدار زائداً على البرزخ، إلاّ أنّ له تخصّصاً مّا ومقطعاً وحدّاً ينفرد به مقدار عن مقدار. فهذه الأشياء التي يختلف بها البرازخ؛ ليست للبرزخ بذاته، وإلاّ تشاركت فيها البرازخ؛ ولا حدود المقادير لها بذاتها، وإلاّ استوى الكلّ فيها. فله ذلك من غيره، إذ لو كان الشكل وغيره من الهيئات الظلمانيّة غنيّةً، مّا توقّف وجودها على البرزخ. والحقيقة البرزخيّة لو كانت غنيّةً بذاتها واجبةً، ما افتقرت في تحقّق وجودها إلى المخصّصات من الهيئات الظلمانيّة وغيرها. فإنّ البرازخ لو تجرّدت عن المقادير والهيئات، لم يمكن تكثّرها لعدم المميّز من الهيئات الفارقة، ولا يمكن تخصّص ذات كلّ واحد. وليس بجائز أن يقال أنّ الهيئات المميّزة لوازم للماهيّة البرزخيّة تقتضيها هي، إذ لو كان كذلك، لما اختلفت في البرازخ، وقد اختلفت.

والحدس يحكم بأنّ الجواهر الغاسقة الميّتة ليس وجود بعضها عن بعض، إذ لا أولويّة بحسب الحقيقة البرزخيّة الميّتة. وستعلم من طرائق أُخرى أنّ البرزخ لا يُوجد البرزخ. والبرزخ وهيئاته الظلمانيّة والنوريّة، لمّا لم يكن وجود شيء منها عن شيء على سبيل الدور ـ لامتناع توقّف شيء على ما يتوقّف عليه، فيُوجد موجده فيتقدّم على موجده ونفسه وهو محال، ـ وإذا لم تكن غنيّةً لذاتها، فكلّها فاقرة إلى غير جوهر غاسق وهيئة نوريّة وظلمانيّة، فيكون نوراً مجرّداً. والجوهر الغاسق جوهريّته عقليّة وغاسقيّته عدميّة؛ فلا يُوجَد من حيث هو كذا، بل هو في الأعيان مع الخصوصيّات.

(١١٢) **ضابط** «في أنّ النور المجرّد لا يكون مشاراً إليه بالحسّ». ولمّا علمتَ أنّ كلّ نور مشار إليه فهو نور عارض، فإن كان نور محض، فلا يشار إليه ولا يحل جسماً، ولا يكون له جهة أصلاً.

(١١٣) **ضابط** «في أنّ كلّ ما هو نور لنفسه فهو نور مجرّد». النور العارض ليس نوراً لنفسه، إذ وجوده لغيره، فلا يكون إلاّ نوراً لغيره. فالنور المحض المجرّد نور لنفسه، وكلّ نور لنفسه نور محض مجرّد.

V

فصل إجماليّ «في أنّ مَن يدرك ذاته فهو نور مجرّد»

(١١٤) كلّ من كان له ذات لا يغفل عنها فهو غير غاسق لظهور ذاته عنده؛ وليس هيئة ظلمانيّة في الغير، إذ الهيئة النوريّة أيضاً ليست نوراً لذاتها فضلاً عن الظلمانيّة. فهو نور محض مجرد لا يشار إليه.

VI

فصل تفصيليّ «فيما ذكرناه أيضاً»

(١١٥) هو أنّ الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثالٍ لذاته في ذاته، فإنّ علمه أن كان بمثالٍ ومثال الأنائيّة ليس هي ـ فهو بالنسبة إليها هو والمدرَك هو المثال حينئذ، ـ فيلزم أن يكون إدراك الانائيّة هو بعينه إدراك ما هو هو، وأن يكون إدراك ذاتها بعينه إدراك غيرها، وهو محال ـ بخلاف الخارجيّات، فإنّ المثال وما له ذلك كلاهما هو ـ وأيضاً إن كان بمثال، أن لم يعلم أنّه مثال لنفسه، فلم يعلم نفسه؛ وإن علم أنّه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بالمثال. وكيف ما كان، لا يتصوّر أن يعلم الشيء نفسه بأمرٍ زائدٍ على نفسه، فإنّه يكون صفة له. فإذا حكم أنّ كلّ صفة زائدة على ذاته ـ كانت علماً أو غيره ـ فهي لذاته، فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات ودونها. فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة.

(١١٦) وأنتَ لا تغيب عن ذاتك وعن إدراكك لها، وإذ ليس يمكن أن يكون الإدراك بصورة أو زائد، فلا تحتاج في إدراكك لذاتك إلى غير ذاتك الظاهرة لنفسها أو الغير الغائبة عن نفسها. فيجب أن يكون إدراكها لها لنفسها كما هي، وأن لا تغيب قط عن ذاتك وجزء ذاتك. وما تغيب ذاتك عنه، كالأعضاء من القلب والكبد والدماغ وجميع البرازخ والهيئات الظلمانيّة والنوريّة، ليست من المدرِك منك، فليس المدرِك منك بعضوٍ ولا أمر برزخيّ وإلاّ ما غِبتَ عنه حيث كان لك شعور بذاتك مستمرّ لا يزول.

والجوهرية إذا كانت كمال ماهيّتها أو تؤخذ عبارةً عن سلب الموضوع أو المحلّ، ليست بأمرٍ مستقلٍّ يكون ذاتك نفسها هي. وإن أُخذت الجوهريّة معنًى مجهولاً وأدركتَ ذاتك لا بأمر زائد إدراكاً مستمرّاً، فليست الجوهريّة الغائبة عنك كلَّ ذاتك ولا جزء ذاتك. فإذا تفحّصتَ، فلا تجد ما أنتَ به أنتَ إلاّ شيئاً مدرِكاً لذاته وهو «أنائيّتك». وفيه شاركك كلّ من أدرك ذاته وأنائيّته. فالمُدركيّة إذن ليست بصفة ولا أمر زائد، كيف ما كان. وليست جزءاً لأنائيّتك، فيبقى الجزء الآخر مجهولاً حينئذ: إذا كان وراء المدركيّة والشاعرية، فيكون مجهولاً، ولا يكون من ذاتك التي شعورها لم يزد عليها. فتبيّن من هذا الطريق أنّ الشيئيّة ليست بزائدة أيضاً على الشاعر؛ فهو الظاهر لنفسه، ولا خصوص معه حتّى يكون الظهور حالاً له، بل هو نفس الظاهر لا غير، فهو نور لنفسه، فيكون نوراً محضاً. ومُدركيّتك لأشياء أُخرى تابع لذاتك، واستعداد المُدركِيّة عرضيّ لذاتك. وإن فرضت ذاتك أنيّةً تدرك نفسها، فيتقدّم نفسها على الإدراك، فتكون مجهولة، وهو محال؛ فليس إلاّ ما قلنا. وإذا أردتَ أن يكون للنور عندك.

(١١٧) **ضابط**، فليكُن أنّ النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المُظهِرُ لغيره بذاته، وهو أظهر في نفسه من كلّ ما يكون الظهور زائداً على حقيقته. والأنوار العارضة أيضاً ليس ظهورها لأمر زائد عليها، فتكون في نفسها خفيّةً، بل ظهورها إنّما هو لحقيقة نفسها. وليس أنّ النور يحصل ثمّ يلزمه الظهور، فيكون في حدّ نفسه ليس بنور، فيُظهره شيء آخر؛ بل هو ظاهر وظهوره نوريّته. وليس كما يتوهّم فيقال «نور الشمس يُظهره أبصارنا» بل ظهوره هو نوريّته، ولو عدم الناس كلّهم وجميع ذوات الحسّ، لم يبطل نوريّته.

(١١٨) عبارة أُخرى: ليس لك أن تقول «أنيّتي شيء يلزمه الظهور فيكون ذلك الشيء خفيّاً في نفسه» بل هي نفس الظهور والنوريّة. وقد علمتَ أنّ الشيئيّة من المحمولات والصفات العقليّة، وكذا كون الشيء حقيقةً وماهيّةً، وعدم الغيبة أمر

سلبيّ لا يكون ماهيّتك؛ فلم يبق إلاّ الظهور والنوريّة. فكلّ مَن أدرك ذاته، فهو نور محض، وكلّ نور محضٍ ظاهر لذاته ومدرِك لذاته. هذا إحدى الطرائق.

(١١٩) **حكومة** «في أنّ إدراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته لا تجرّده عن المادّة كما هو مذهب المشّائين». ونزيد فنقول: لو فرضنا الطعم مجرّداً عن البرازخ والموادّ، لم يلزم إلاّ أن يكون طعماً لنفسه لا غير. والنور إذا فُرض تجرّده، يكون نوراً لنفسه؛ فيلزم أن يكون ظاهراً لنفسه وهو الإدراك، ولا يلزم أن يكون الطعم عند التجرّد ظاهراً لنفسه، بل طعماً لنفسه فحسب. ولو كفى في كون الشيء شاعراً بنفسه تجرّده عن الهيولى والبرازخ ـ كما هو مذهب المشّائين ـ لكانت الهيولى التي أثبتوها شاعرةً بنفسها، إذ ليست هي هيئة لغيرها بل ماهيّتها لها، وهي مجرّدة عن هيولى أُخرى ـ إذ لا هيولى للهيولى ـ ولا تغيب عن نفسها، إن عُني بالغيبة بُعدها عن نفسها؛ وإن عُنى بعدم الغيبة الشعور، فلم يرجع الشعور في المفارقات إلى عدم الغيبة، بل عدم الغيبة كناية وتجوّز عن الشعور على هذا التقدير. وكان عند المشّائين كون الشيء مجرّداً عن المادّة غير غائب عن ذاته هو إدراكه. والمادّة نفسها كما قالوا خصوصها أنّما يحصل بالهيئات، فهب أنّ الهيئات منعتها المادّة، فالمادّة ما الذي منعها؟ واعترفوا بأنّ الهيولى ليس لها تخصّص إلاّ بالهيئات التي سمّوها صوراً. والصور إذا حصلت فينا، أدركناها؛ وليست الهيولى في نفسها إلاّ شيئاً ما مطلقاً أو جوهراً ما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيئات كما زعموا. فلا شيء في حدّ نفسه أتمّ بساطة من الهيولي سيّما أنّ جوهريّتها هي سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به. فلمَ ما أدركتْ ذاتها لهذا التجرّد عن الحوامل والأجزاء؟ ولِمَ ما أدركت الصور التي فيها على أنّا بيّنّا حال الجوهريّة والشيئيّة وأنّ أمثالهما اعتبارات عقليّة؟

(١٢٠) ثمّ قال هؤلاء أنّ مبدع الكلّ ليس إلا مجرّد الوجود. وإذا بُحث عن الهيولى على مذهبهم، رجع حاصلها إلى نفس الوجود، إذ التخصّص انّما هو بالهيئات الجوهريّة كما سبقت. وليس شيء هو نفس الماهيّة مطلقاً، بل يثبت

خصوص، فيقال أنّه ماهيّة أو موجود. والهيولى لا تبقى إلاّ ماهيّةً مّا أو وجوداً ما؛ فافتقارها إلى الصور إن كان لنفس كونها موجوداً ما، فكان واجب الوجود كذا، تعالى أن يكون هكذا! وإذا كان واجب الوجود يعقل ذاته والأشياء لمثل هذه البساطة، فكان يجب أيضاً في الهيولى، لأنها موجود فحسب، وبطلان هذه الأقاويل ظاهر. فثبت أنّ الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس. وإذا فرض النور العارض مجرّداً، كان ظاهراً في نفسه لنفسه. فما حقيقته أنّه الظاهر في نفسه لنفسه، حقيقته حقيقة النور المفروض مجرّداً، فأنّ «الهو هو» ينعكس رأساً برأسٍ.

VII

فصل «في الأنوار وأقسامها»

(١٢١) النور ينقسم إلى نور في نفسه لنفسه، وإلى نور في نفسه وهو لغيره. والنور العارض عرفتَ أنّه نور لغيره، فلا يكون نوراً لنفسه وأن كان نوراً في نفسه، لأنّ وجوده لغيره. والجوهر الغاسق ليس بظاهر في نفسه ولا لنفسه على ما عرفت. والحيوة هي أن يكون الشيء ظاهراً لنفسه، والحيُّ هو الدرّاك الفعّال. فالإدراك عرفتَه. والفعل أيضاً للنور ظاهر، وهو فيّاض بالذات. فالنور المحض حيّ، وكلّ حيّ فهو نور محض. والغاسق أن أدرك ذاته، كان نوراً لذاته، فلم يكن جوهراً غاسقاً. وإن اقتضى البرزخ أو غاسق مّا من حيث هو كذا الحيوةَ والعلم، لكان يجب على مشاركه ذلك، وليس كذا. وإن فُرض للجوهر الغاسق حيوة وعلم لهيئةٍ زائدة، كان على ما سبق. وأيضاً لا شكّ أنّ الهيئة ليست ظاهرة لنفسها لما سبق. وليست ظاهرة للبرزخ، فإنّه غاسق في نفسه؛ كيف يظهر له شيء إذ لا بدّ لِمَن يظهر له شيء أن يكون لنفسه ظهور في نفسه؟ فإنّه لا يشعر بغيره مَن لا شعور له بذاته.

فلمّا لم يكن البرزخ ظاهراً لنفسه ولا الهيئة ولا البرزخ للهيئة ولا الهيئة للبرزخ، فلا يحصل منهما ظاهر لنفسه. والهيئة لمّا لم يكن وجودها إلاّ لغيرها، لم يحصل منها ومن البرزخ شيء قائم بنفسه، بل القائم منهما هو البرزخ. فإن كان

شيء مّا مدرِكاً منهما لذاته، فلا يكون إلاّ ما له ذاته منهما وهو البرزخ. فإنّ البرزخ والهيئة شيئان لا شيء واحد، ودريتَ أنّه غير ظاهر في نفسه.

(١٢٢) إيضاح آخر. نقول: يجوز أن يكون شيء يُظهر الشيء لغيره ـ كالنور العارض للمحلّ ـ وليس يلزم من ظهوره لغيره ظهوره لذاته. وإذا كان شيء أظهر أمراً لغيره، ينبغي أن يكون ذلك الغير ظاهراً لنفسه حتّى يظهر عنده أمر مّا. وإذا تقرّر هذا، فنقول: لا يجوز أن يكون أمر يُظهر الشيء لنفس ذلك الشيء على أن يصير به الشيء ظاهراً عند نفسه، إذ لا أقرب من نفسه إلى نفسه وقد خفى نفسه على نفسه، وخفاء نفسه على نفسه لنفسه شيء مّا أبداً. كيف ويستدعي إظهار غيره نفسه لنفسه أن يكون نفسه ظاهرةً لنفسه قبل ذلك؟ والبرزخ خفيّ لنفسه على نفسه، فلا يظهره عند نفسه شيء.

(١٢٣) وأيضاً من طريق آخر: لو أظهره عند نفسه شيء، لأظهره النور وكان كلّ برزخ استنار ظاهراً لنفسه، فكان حيّاً. وليس كذا. وأيّ خصوص يوجد للبرزخ بهيئات ظلمانيّة، لا يوجب أن يُظهره نور عند نفسه. وتقرّر من جهة أُخرى أنّ ما ظهر نفسه لنفسه، ظهوره لنفسه ليس بهيئة مّا ولا جوهر غاسق مّا.

(١٢٤) **قاعدة** «في أنّ الجسم لا يوجد جسماً». وإذا دريتَ أنّك في نفسك نور مجرّد ولستَ تقوى على إيجاد برزخ، فإذا كان من النور الجوهري الحيّ الفاعل ما يقصر عن إيجاد البرزخ، فالأولى أن يقصر البرزخ الميّت عن إيجاد البرزخ.

VIII

فصل «في أن اختلاف الأنوار المجرّدة العقليّة هو بالكمال والنقص لا بالنوع»

(١٢٥) النور كلّه في نفسه لا يختلف حقيقته إلاّ بالكمال والنقصان وبأمور خارجة، فإنّه كان له جزءان وكلّ واحد غير نور في نفسه، كان جوهراً غاسقاً أو هيئة ظلمانيّة، فالمجموع لا يكون نوراً في نفسه. وإن كان أحدهما نوراً والآخر غير

نور، فليس له مدخل في الحقيقة النوريّة، وهي أحدهما. وستعرف الفارق بين الأنوار على التفصيل.

(١٢٦) **فصل**. ومن طريق آخر نقول: الأنوار المجرّدة لا تختلف في الحقيقة، وإلاّ أن اختلفت حقائقها، كان كلّ نور مجرّد فيه النوريّة وغيرها. وذاك الغير إمّا أن يكون هيئة في النور المجرد، أو النور المجرّد هيئة فيه، أو كل واحد منهما قائم بذاته. فإن كان هو هيئة في النور المجرّد، فهو خارج عن حقيقته، إذ هيئة الشيء لا تحصل فيه إلاّ بعد تحقّقه ماهيّةً مستقلّةً في العقل؛ فالحقيقة لا تختلف به. وإن كان النور المجرّد هيئةً فيه، فليس بنور مجرّد، بل هو جوهر غاسق فيه نور عارض وقد فُرض نوراً مجرّداً، وهو محال. وإن كان كلّ واحد منهما قائماً بذاته، فليس أحدهما محلّ الآخر ولا الشريك في المحلّ، وليسا ببرزخَين ليمتزجا أو ليتّصلا، فلا تعلّق لأحدهما بالآخر. فالأنوار المجرّدة غير مختلفة الحقائق.

(١٢٧) إيضاح آخر: إذا تبيّن أنّ أنائيّتك نور مجرّد ومُدرك لنفسه والأنوار المجرّدة غير مختلفة الحقائق، فيجب أن يكون الكلّ مدركاً لذاته، إذ ما يجب على شيء يجب على مشاركة في الحقيقة. هذا طريق آخر. وإذا علمتَ ما سبق أوّلاً، استغنيتَ عن هذه الوجوه.

(١٢٨) **قاعدة** «في أنّ مُوجد البرازخ مدرك لذاته». فلمّا كان واهب جميع البرازخ نورها ووجودها نوراً مجرداً، فهو حتّى مدرك لذاته، لأنّه نور لنفسه.

IX

فصل «في نور الأنوار»

(١٢٩) النور المجرّد إذا كان فاقراً في ماهيّته، فاحتياجه لا يكون إلى الجوهر الغاسق الميّت، إذ لا يصلح هو لأن يُوجد أشرف وأتمّ منه لا في جهة؛ وأنّى يفيد الغاسق النورَ؟ فإن كان النور المجرّد فاقراً في تحقّقه، فإلى نور قائم. ثمّ لا يذهب الأنوار القائمة المترتّبة سلسلتها إلى غير النهاية، لما عرفتَ من البرهان الموجب للنهاية في المترتّبات المجتمعة. فيجب أن ينتهي الأنوار القائمة والعارضة والبرازخ

وهيئاتها إلى نور ليس وراءه نور، وهو نور الأنوار، والنور المحيط، والنور القيّوم، والنور المقدّس، والنور الأعظم الأعلى، وهو النور القهّار، وهو الغنيّ المطلق، إذ ليس وراءه شيء آخر.

ولا يتصوّر وجود نورَين مجردَين غنيين، فإنّهما لا يختلفان في الحقيقة لما مضى؛ ولا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتركا فيه، ولا بأمر يفرض أنّه لازم للحقيقة إذ يشتركان فيه، ولا بعارض غريب كان ظلمانيّاً أو نورانيّاً، فإنه ليس وراءهما مخصّص. وإن خصّص أحدهما نفسه أو صاحبَه، فيكونان قبل التخصّص متعيّنَين لا بالمخصّص، ولا يتصوّر التعيّن والأثنينيّة إلاّ بمخصّص.

فالنور المجرّد الغنيّ واحد وهو نور الأنوار، وما دونه يحتاج إليه ومنه وجوده، فلا ندّ له ولا مثل له. وهو القاهر لكلّ شيء ولا يقهره ولا يقاومه شيء إذ كلّ قهر وقوّة وكمال مستفاد منه. ولا يمكن على نور الأنوار العدم، فإنه لو كان ممكن العدم، لكان ممكن الوجود، ولم يترجّح تحققه من نفسه على ما دريت، بل بمرجّح، فلم يكن بغنيّ حقاً، فيحتاج إلى غنيّ مطلق هو نور الأنوار لوجوب تناهي السلسلة.

(١٣٠) وأيضاً من طريق آخر: الشيء لا يقتضي عدم نفسه، وإلاّ ما تحقّق. ونور الأنوار وحداتيّ لا شرط له في ذاته، وما سواه تابع له. وإذ لا شرط له ولا مضادّ له، فلا مُبطل له؛ فهو قيّوم دائم. ولا يلحق نور الأنوار هيئة مّا نوريّة كانت أو ظلمانيّة، ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه.

(١٣١) أمّا إجمالاً: فلأنّ الهيئة الظلمانيّة لو كانت فيه، للزم أن يكون له في حقيقة نفسه جهة ظلمانيّة توجبها، فيتركّب، فليس بنور محض. والهيئة النوريّة لا تكون إلاّ فيما يزداد بها نوراً؛ فنور الأنوار ان استنار بهيئة، فكان ذاته الغنيّة مستنيرةً بالنور الفاقر العارض الذي أوجبه هو بنفسه، إذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئةً نوريّة، وهو محال.

(١٣٢) إجمال آخر: هو أنّ المنير أنور من المستنير من جهة إعطاء ذلك النور، فيكون ذاته أنور من ذاته، وذلك ممتنع.

(١٣٣) طريق آخر تفصيليّ: هو أنور الأنوار لو أوجب لنفسه هيئة، لفعل وقبل. وجهة الفعل غير جهة القبول، ولو كان جهة الفعل بعينها جهة القبول، لكان كلّ قابل لما قبل فاعلاً، وكلّ فاعلٍ لما فعل قابلاً بنفس الفعل؛ وليس كذا. فيلزم أن يكون فيه جهتان: جهة تقتضي الفعل وجهة تقتضي القبول. ولا يتسلسل إلى غير النهاية، فينتهي إلى جهتَين في ذاته.

(١٣٤) ثمّ الجهتان ليس كلّ واحد منهما نوراً غنيّاً إذ لا نورَين غنيَّين لما عرفتَ، ولا أحدهما نور غنيّ والآخر نور فقير، لأن الفقير إن كان هيئةً فيه، فيعود الكلام إليه؛ وإن لم يكن هيئة، فهو مستقل، فلا يكون فيه، وقد فُرض جهةً في ذاته، وذلك ممتنع. ولا أن يكون أحدهما نوراً والآخر هيئة ظلمانيّة، لأنّه يعود هذا الكلام بعينه أيضاً. ولا أن يكون أحدهما جوهراً غاسقاً والآخر نوراً مجرّداً، فيكون كلّ واحدٍ غير متعلّق بالآخر، فلا يكون في ذات نور الأنوار أيضاً. فثبت أنّ نور الأنوار مجرّد عمّا سواه، ولا ينضمّ إليه شيء مّا، ولا يتصوّر أن يكون أبهى منه.

ولما رجع حاصل علم الشيء بنفسه إلى كون ذاته ظاهرةً لذاته، وهو النوريّة المحضة التي لا يكون ظهورها بغيرها، فنور الأنوار حيوته وعلمه بذاته لا يزيد على ذاته. وقد سبق بيانه لك في كلّ نور مجرّد.

المقالة الثانية

في ترتيب الوجود
(وفيها فصول)

I

فصل «في أنّ الواحد الحقيقي لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد»

(١٣٥) لا يجوز أن يحصل من نور الأنوار نور وغير نور من الظلمات كان جوهرها أو هيئتها، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة، فذاته تصير مركّبة ممّا يوجب النور ويوجب الظلمة، وقد تبيّن لك استحالته، بل الظلمة لا تحصل منه بغير واسطة؛ وأيضاً النور من حيث هو نور إن اقتضى، فلا يقتضي غير النور؛ ولا يحصل منه نورانِ، فإنّ أحدهما غير الآخر، فاقتضاء أحدهما ليس اقتضاء الآخر، ففيه جهتان وقد بيّنّا امتناعهما. وهذا يكفي في حصول كلّ شيئين منه كيف كانا. وفي التفصيل نقول: لا بدّ من فارق بين الاثنين. ثمّ يعود الكلام إلى ما به الاشتراك والافتراق بينهما، فيلزم جهتان في ذاته وهو محال.

II

فصل «في أنّ أوّل صادر من نور الأنوار نور مجرّد واحد»

(١٣٦) وان فُرض وجود ظلمة، فلا يحصل منه معها نور، وإلاّ تعدّدت جهاته على ما سبق. والأنوار المجرّدة المدركة والعارضة كثرتها ظاهرة؛ فلو صدر منه

ظلمة، لكانت واحدةً، وما وجد غيرها من الأنوار والظلمة، والوجود يشهد ببطلانه. فنور الأنوار لمّا لم يتصوّر أن يحصل به على وحدته كثرة، ولا إمكان لحصول ظلمة من غاسق أو هيئة ولا نورَين، فأوّل ما يحصل منه نور مجرّد واحد. ثمّ لا يمتاز عن نور الأنوار بهيئة ظلمانيّة مستفادة من نور الأنوار، فيتعدّد جهات نور الأنوار مع ما بُرهن من أنّ الأنوار سيّما المجرّدة غير مختلفة الحقائق. فإذاً التمييز بين نور الأنوار وبين النور الأوّل الذي حصل منه، ليس إلاّ بالكمال والنقص، وكما أنّ في المحسوسات النور المستفاد لا يكون كالنور المفيد في الكمال، فالأنوار المجرّدة حكمها كذا. والأنوار العارضة قد يختلف كمالها وضعفها بسبب المفيد وان اتّحد القابل واستعداده كحائط واحد يقبل النور من الشمس ومن السراج، أو ما ينعكس من الزجاج على الأرض من شعاع الشمس، وبيّن أنّ الأرض يقبل من الشمس أتمّ ممّا انعكس عليها من الزجاج أو ما يقبل من السراج، ولا يخفي أنّ التفاوت في الكمال والنقص بينهما ليس إلاّ لتفاوت المفيدين هيهنا. وقد يكون الفاعل واحداً ويختلف كمال الشعاع ونقصانه بسبب القابل، كما يقع من شعاع الشمس على البلّور والشبح والأرض، فإنّ الذي يقبل البلّور أو الشبح مثلاً أتمّ. والنور المجرّد لا قابل له؛ فما وراء نور الأنوار كماله ونقصه يكون بسبب رتبة فاعله. وكمال نور الأنوار لا علّة له، بل هو النور المحض الذي لا يشوبه فقر ولا نقص.

(١٣٧) سؤال: الماهيّة النوريّة من حيث هي لا تقتضي الكمال، فتخصّصها بنور النور ممكن معلول؟

جواب: هي كلّيّة ذهنيّةً لا تتخصّص نفسها بخارج، وما في العين شيء واحد، ليس أصل وكمال، وللذهنيّ اعتبارات لا تتصوّر على العينيّ.

(١٣٨) وما قيل «أنّ القائم بذاته لا يقبل الكمال والنقص» تحكّم قد سبقت الإشارة إليه. بلى الأنوار العارضة على الأنوار المجرّدة ـ التي سنشير إليها ـ يكون التفاوت بينها من وجهين: رتبة الفاعل والقابل. فثبت أنّ أوّل حاصل بنور الأنوار

واحد، وهو النور الأقرب والنور العظيم، وربّما سمّاه بعض الفهلويّة «بَهْمَن» فالنور الأقرب فقير في نفسه غنيّ بالأوّل. ووجود نور من نور الأنوار ليس بأنّ ينفصل منه شيء، فقد علمت أنّ الانفصال والاتّصال من خواصّ الإجرام، وتعالى نور الأنوار عن ذلك؛ ولا بأن ينتقل عنه شيء، إذ الهيئات لا تنتقل، وعلمت استحالة الهيئات على نورا الأنوار. وقد ذكرنا لك فصلاً يتضمنّ أنّ الشعاع من الشمس ليس إلاّ على أنّه موجود به فحسب، فهكذا ينبغي أنّ تعرف في كلّ نور شارق عارض أو مجرّد، ولا تتوهّم فيه نقل عرضٍ أو انفصال جسمٍ.

III

فصل في أحكام البرازخ

(١٣٩) اعلم أنّ للإشارات في جميع الجوانب غايات، وإنّه إنّ لم يكن برزخ محيط بجميع البرازخ غير قابل للانفكاك ـ وقد تبيّن لك تناهي المترتّبات المجتمعة الجرميّة وغيرها ـ لكانت الحركة والإشارة عند عبورها وخروجها عن جميع الأجسام واقعة إلى لا شيء، والعدم لا يتصوّر الإشارة إليه. وسواء كان محيطاً بالكلّ قابلاً للانفصال أو برازخ كثيرة متألّفة، فإن كلّ واحد من هذه البرازخ ـ وإن فرض أنّه غير ممكن أن تنفصل ـ فلا بدّ من أن تكون مؤتلفة، فيمكن تأليفها وانقسامها، فيقع الحركة إلى شيء ولا صوب، وهو محال. والمختلفات لا بدّ من حصول أفرادها أوّلاً حتّى تتركّب، والبسيط يجعل جسماً واحداً دفعةً، ثمّ يتجزّى أن كان ممّا يقبل ذلك؛ فلا بدّ من المحيط الغير المنفصل الواحد المتشابه ما يفرض له أجزاء في الوهم. ولا يحصل منه نفسه جهتان مختلفتان، فإنّه واحد متشابه لا يحصل من نفسه إلاّ جهة واحدة وهو العلو، وكلّ ما قرب منه فهو العالي. فإذاً لا يكون الأسفل إلاّ في غاية البعد عنه، وهو المركز، وهذا هو البرزخ المحيط.

(١٤٠) وممّا يدلّ على أنّ ما منه الجهة ـ المفروض أنّه هو لا غير ـ لا ينقسم، إن المتحرّك إلى فوق لو قسمه، فإمّا أن يتحرّك بعد عبور أقرب جزأيه إلى فوق، وحينئذ لا يكون الفوق إلاّ الجزء الأبعد؛ أو يتحرّك من فوق، فلا يكون جهة

الفوق إلاّ من الجزء الأقرب. فعلى التقديرَين يصير جملة ما يفرض جهةً جزؤه هو الجهة، فيكون الجزء الآخر لا مدخل له. وكلامنا في عين ما منه الجهة الذي لا نأخذه معه ما لا مدخل له في الجهة. وليس هذا كالسفل المتعيّن بمركزيّة المحدّد، إذا وصل المتحرّك إلى غايته صار لحصّة حجمه من الكلّ له السفليّة القسوة بذاته. وكلّ شيء نسب إلى مكان بأنّه فيه، يكون مكانه غيره وغير أجزائه، ويصحّ تبدل أجزائه بالنسبة إلى أجزاء ما فرض مكاناً له، إن لم يكن الانتقال بالكلّيّة كما في الأفلاك، أو النقل بالكلّيّة كما في غيرها. فإذن المكان هو باطن حاويه الأقرب، وما لا حاوي له لا مكان له.

IV

فصل «في بيان أنّ حركات الأفلاك إراديّة وفي كيفيّة صدور الكثرة عن نور الأنوار»

(١٤١) البرزخ الميّت لا يدور بنفسه؛ فإن كلّ ما له مقصد يقصده ويصل إليه ويفارقه بنفسه، فليس بميّت، إذ الموات إذا قصد بنفسه طبعاً إلى شيء لا يفارق مطلوبه، فإنّه يلزم منه أنّ يكون طالباً بالطبع لما يهرب عنه طبعاً، وهو محالّ. والبرازخ العلويّة كلّ نقطة تقصدها، تفارقها. ولا قاسر لها، إذ لا سلطنة للسافل على العالي. وليس بعضها مزاحماً للبعض، إذ لا مدافعة بين المحيط والمحاط اللّذَين كلّ واحد منهما لا يفارق موضعه؛ كيف ولها حركات مختلفة ويشارك الكلّ في حركة يوميّة؟ وليست الحركة اليوميّة قسريّة، فإنّ القسريّة لا تمكن من حركة أُخرى ولا يتحرّك الجسم في حالة واحدة بحركتين مختلفتين بذاته، فلا بدّ وأنّ يكون شيء من حركات الأفلاك بالعرض وشيء منها بالذات، كالمارّ في السفينة على خلاف حركتها، فيقبل أحدَهما بذاته، والآخر بتوسّط ما هو فيه. فلا يكون الحركة اليوميّة ـ التي اشترك فيها جميع البرازخ السماويّة ـ إلاّ من محيط، ولكلّ واحد حركةً أُخرى. ومُحرّك كلّ واحد من هذه البرازخ حيّ بذاته، فيكون نوراً مجرّداً. ويلوح لك من هذا أيضاً أنّ البرازخ مقهورة للأنوار، والأفلاك آمنة من

الفساد والشهوات والغضب، فليست الحركة لمراد برزخيّ، فتكون لمقصد نوريّ. والكواكب السبعة عهد لها حركات كثيرة، فلا بدّ لها من برازخ كثيرة، وكلّ هذه غير غنيّة بل مفتقرة في تحقّقها وكمالاتها إلى نور مجرّد.

(١٤٢) ولمّا لم يصدر من نور الأنوار غير النور الأقرب وليس في النور الأقرب أيضاً جهات كثيرة ـ فإنّه يرجع الكثرة فيه إلى كثرة جهات ما يقتضيه فيفضي إلى تكثّر نور النور وهو محال ـ وفي البرازخ كثرة ـ فإن حصل به برزخ واحد ولم يحصل منه نور، لوقف الوجود عنده. وليس كذا، إذ في البرازخ كثرة وفي الأنوار المدبّرة. وإن حصل من النور الأقرب أيضاً نور مجرّد وهكذا من هذا النور نور مجرّد آخر، فلم يتأدّ إلى البرازخ. ثمّ ما دام كلّ واحد نوراً، فمن حيث نوريّته لا يحصل منه الجوهر الغاسق، فلا بدّ وأن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ ونور مجرّد، فإنّ له فقراً في نفسه وغني بالأوّل. فله تعقل فقره، وهو هيئة ظلمانيّة له. وهو يشاهد نور الأنوار، ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الأنوار، إذ الحجاب إنّما يكون في البرازخ والغواسق والأبعاد، ولا جهة ولا بعد لنور الأنوار ولا للأنوار المجرّدة بالكلّيّة. فبما يشاهد من نور النور، يستغسق ويستظلم نفسه بالقياس إليه، فإن النور الأتمّ يقهر النور الأنقص. فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنسبة إليه، يحصل منه ظلّ هو البرزخ الأعلى الذي لا برزخ أعظم منه، وهو المحيط المذكور. وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته، يحصل منه نور مجرّد آخر. فالبرزخ ظلّه والنور القائم ضوء منه، وظلّه أنّما هو لظلمة فقره. ولسنا نعني بالظلمة إلا ما ليس بنور في ذاته هيهنا.

(١٤٣) **قاعدة** «في كيفيّة التكثّر». النور السافل إذا لم يكن بينه وبين العالي حجاب، يشاهد العالي ويشرق نور العالي عليه، فالنور الأقرب يشرق عليه شعاع من نور الأنوار. فإن قيل: يلزم أن يتكثّر جهة نور الأنوار بإعطاء الوجود والإشراق، يقال: الممتنع الموجب للتكثّر إنّما هو أن يوجد شيئان عنه عن مجرّد

ذاته، وليس هيهنا كذا. إمّا وجود النور الأقرب، فلذاته فحسب. وإمّا شروق نوره عليه، فلصلوح القابل وعشقه إليه وعدم الحجاب، فهيهنا جهات كثيرة وعلّة قابليّة وشرائط. والشيء الواحد يجوز أن يحصل منه لاختلاف أحوال القوابل وتعدّدها أشياء متعدّدة مختلفة.

(١٤٤) **قاعدة** «في وجود نور الأنوار» الجود إفاده ما ينبغي لا لعوض، فالطالب لحمد وثواب معامل، وكذا المتخلّص عن مذمّة ونحوها. فلا شيء أشدّ جوداً ممّن هو نور في حقيقة نفسه، وهو متجلٍّ وفياضٌ لذاته على كلّ قابل. والملك الحقّ هو مَن له ذات كلّ شيء، وليست ذاته لشيء، وهو نور الأنوار.

(١٤٥) **قاعدة** «في المشاهدة». لمّا علمتَ أنّ الإبصار ليس بانطباع صورة المرئيّ في العين، وليس بخروج شيء من البصر، فليس إلاّ بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير. وأمّا الخيال والمثل في المرايا فسيأتي حالها، فإنّ لها خطباً آخر. وحاصل المقابلة يرجع إلى عدم الحجاب بين الباصر والمُبصر. فإنّ القرب المفرط إنمّا منع الرؤية، لأنّ الاستنارة أو النوريّة شرط للمرئيّ، فلا بدّ من النورَين: نور باصر ونور مُبصر. والجفن لدى الغموض لا يتصوّر استنارته بالأنوار الخارجة، وليس لنور البصر من القوّة النوريّة ما ينوّره، فلا يرى لعدم الاستنارة. وكذا كلّ قرب مفرط. والبعد المفرط في حكم الحجاب لقلّة المقابلة. فالمستنير أو النور كلّما كان أقرب، كان أولى بالمشاهدة ما بقي نوراً أو مستنيراً.

(١٤٦) **قاعدة أُخرى إشراقيّة** «في أنّ مشاهدة النور غير إشراق شعاع ذاك النور على من يشاهده». أعلم أنّ لعينك مشاهدة وشروق شعاع. وشروق الشعاع عليها غير المشاهدة، فإنّ الشعاع يقع عليها حيث هي، والمشاهدة للشمس لا تكون إلاّ مباينةً للبصر على مسافة بعيدة حيث كانت الشمس، كما سبقت الإشارة إليه. ولو كان الجفن نوريّاً أو كانت الشمس في القرب مثل الجفن، لزاد الشعاع والمشاهدة أيضاً.

V

فصل «في أنّ لكلّ نورٍ عالٍ قهراً بالنسبة إلى النور السافل وللسافل محبّة بالنسبة إلى العالي»

(١٤٧) النور السافل لا يحيط بالنور العالي، فإنّ النور العالي يقهره، أمّا ليس لا يشاهده. والأنوار إذا تكثّرت، فللعالي على السافل قهر، وللسافل إلى العالي شوق وعشق. فنور الأنوار له قهر بالنسبة إلى ما سواه، ولا يعشق هو غيره، ويعشق هو نفسه، لأنّ كماله ظاهر له وهو أجمل الأشياء وأكملها، وظهوره لنفسه أشدّ من كلّ ظهور لشيء بالقياس إلى غيره ونفسه. وليست اللذّة إلاّ الشعور بالكمال الحاصل من حيث أنّه كمال وحاصل. فالغافل عن حصول الكمال لا يلتذّ. وكلّ لذّة للاّذّ أنّما هي بقدر كماله وإدراكه لكماله، ولا أكمل ولا أجمل من نور الأنوار، ولا أظهر منه لذاته ولغيره، فلا ألذّ منه لذاته وغيره. وهو عاشق لذاته فحسب، ومعشوق لذاته وغيره.

وفي سنخ النور الناقص عشق إلى النور العالي، وفي سنخ النور العالي قهر للنور السافل. وكما لا يزيد ظهور نور الأنوار لذاته على ذاته، فلا يزداد لذّته وعشقه على ذاته. وكما لا يقاس نوريّة غيره إليه، فلا يقاس لذّة غيره عشق غيره إلى لذّته بذاته وعشقه لذاته، ولا عشق الأشياء وتلذّذها بغيره إلى عشقها وتلذّذها به. فانتظم الوجود كلّه من المحبّة والقهر، وسيأتيك تتمّة هذا. والأنوار المجرّدة إذا تكثّرت، يلزمها النظام الأتمّ.

VI

فصل «في أنّ محبّة كلّ نور سافل لنفسه مقهورة في محبّته للنور العالي»

(١٤٨) فللنور الأقرب مشاهدة لنور الأنوار وشروق منه عليه، ومحبّة له ولنفسه، ومحبّته لنفسه مقهورة في قهر محبّة نور الأنوار.

VII
فصل «في أنّ إشراق النور المجردّ ليس بانفصال شيء منه»

(١٤٩) إشراق نور النور على الأنوار المجرّدة ليس بانفصال شيء منه كما تبيّن لك، بل هو نور شعاعيّ يحصل منه في النور المجرّد على مثال ما مرّ في الشمس على ما يقبل منها. والمشاهدة أمر آخر كما ضربنا لك المثال. فالنور الحاصل في النور المجرّد من نور الأنوار هو الذي نخصّصه باسم «النور السائح» وهو نور عارض. والنور العارض ينقسم إلى ما يكون في الأجسام، ومنه ما يكون في الأنوار المجرّدة.

VIII
فصل «في كيفيّة صدور الكثرة عن الواحد الأحد وترتيبها»

(١٥٠) النور الأقرب لمّا حصل منه برزخ ونور مجرّد، ومن هذا نور مجرّد آخر وبرزخ، فإذا أخذ هكذا إلى أن يحصل تسعة أفلاك والعالم العنصريّ، وتعلم أنّ الأنوار المترتّبة سلسلتها واجبة النهاية، فينتهي الترتيب إلى نور لا يحصل منه نور مجرّد آخر. وإذا صادفنا في كلّ برزخ من الأثيريّات كوكباً، وفي كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها، فلا بدّ لهذه الأشياء من أعداد وجهات لا تنحصر عندنا. فعُلم أنّ كرة الثوابت لا تحصل من النور الأقرب، إذ لا يفي جهات الاقتضاء فيه بالكواكب الثابتة. فهو أن كان من أحد من العوالي، فليس فيه جهات كثيرة سيّما على رأي من جعل في كلّ عقل جهة وجوب وإمكان لا غير. وإن كان من السوافل، فكيف يتصوّر أن يكون أكبر من برازخ العوالي وفوقها، وكواكبه أكثر من كواكبها؟ ويؤدّي إلى المحالات. فلا يستمرّ على هذا الترتيب الذي ذكره المشّاؤون. وكلّ كوكب في كرة الثوابت له تخصّص لا بدّ له من اقتضاء ومقتضٍ يتخصّص به.

(١٥١) فإذن الأنوار القاهرة ـ وهو المجرّدات عن البرازخ وعلائقها ـ أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين. ومنها: ما لا يحصل منه برزخ مستقلّ، فإنّ البرازخ

المستقلّة أعدادها أقلّ من عدد الكواكب، وهي مترتّبة. فيحصل من النور الأقرب ثانٍ، ومن الثاني ثالث، وهكذا رابع وخامس إلى مبلغ كثير. وكلّ واحد يشاهد نور الأنوار ويقع عليه شعاعه. والأنوار القاهرة ينعكس النور من بعضها على بعض. فكلّ عال يشرق على ما تحته بالمرتبة، وكل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسّط ما فوقه رتبةً رتبةً، حتّى أنّ القاهر الثاني يقبل من النور السانح من نور الأنوار مرّتَين: مرّةً منه بغير واسطة، وباعتبار النور الأقرب مرّة أُخرى. والثالث أربع مرّات: ينعكس مرّتا صاحبه عليه، وما يقبل من نور الأنوار بغير واسطة، ومن النور الأقرب. والرابع ثماني مرّات: أربع مرّات من انعكاس صاحبه، ومرّتا الثاني، ومرّة من النور الأقرب، ومن نور الأنوار بغير واسطة. وهكذا يتضاعف إلى مبلغ كثير ـ فإنّ الأنوار المجرّدة العالية لا يحجب بين السافلة وبين نور الأنوار إذ الحجاب من خاصّيّة الأبعاد وشواغل البرازخ ـ مع أنّ كلّ نور قاهر يشاهد نور الأنوار، والمشاهدة غيرالشروق وفيض الشعاع على ما علمتَ. فإذا تضاعفت الأنوار السانحة هكذا من نور الأنوار، فكيف مشاهدة كلّ عالٍ وإشراق نوره على سافل من غير واسطة وبواسطة متضاعفة الانعكاس!

(١٥٢) واعلم أنّ الأشعة البرزخيّة إذا وقعت على برزخ، يشتدّ النور فيه لأعداد. وقد يجتمع في محلّ واحد ما لا يتمايز اعداده إلاّ بتمايز العلل، كأشعّة سُرُج في حائط، فيقع الظلّ عن بعضها مع بقاء بعض. وليس هذا كشيء يشتدّ مبدءٍ واحدٍ أو عن مبدءين، ويبقى بعدهما الشدّة؛ ولا كأجزاء علّة لواحدٍ كيف كان. وقد يجتمع إشراقات مّا كثيرة في محلّ واحد مثل شوقين إلى شيئين في محلّ واحد هيهنا، ولكن لا علم للبرزخ بزيادة من كلّ إشراق، بخلاف ما إذا كانت الإشراقات المتعدّدة على حيّ لا يغيب ذاته عنه، ولا ما يشرق عليه ولا ما يزداد من كلّ واحد. فيحصل عدد من القواهر المترتّبة كثير بعضها من بعضٍ باعتبار آحاد المشاهدات وعظم الأشعّة التامّة، وهي القواهر الأُصول الأعلون. ثمّ يحصل من هذه الأُصول بسبب تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها ـ كما بمشاركة جهة الفقر مع

الشعاعات، وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها، وكذا بمشاركة جهة القهر معها، وكذا بمشاركة جهة المحبّة معها، وبمشاركات أشعّة قاهر واحد بعضها مع بعض، وبمشاركات أشعة أنوار قاهرة ومشاهداتها، وبمشاركات ذواتها الجوهريّة، وبمشاركات بعض أشعة بعضٍ مع بعض أشعّةِ غيره ـ أعداد. وبمشاركات أشعّة الجميع سيّما الضعيفة النازلة في الجميع مع جهة الفقر يحصل الثوابت وكرتُها وصور الثوابت المتناسبة باعتبار مشاركة أشعّة بعض مع بعض. وبمشاركات الأشعّة مع جهة الاستغناء والقهر والمحبّة والمناسبات العجيبة بين الأشعة الشديدة الكاملة والبواقي يحصل الأنوار القاهرة أرباب الأصنام النوعيّة الفلكيّة وطلسمات البسائط والمركّبات العنصريّة وكلّ ما تحت كرة الثوابت.

(١٥٣) فمبدأ كلّ من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو «صاحب الطلسم» والنوع القائم النوريّ. وبحسب ما يقع أرباب الطلسمات تحت أقسام المحبّة والقهر والاعتدال لمبادئها يختلف في الكواكب وغيرها ما يوجد سعديّة ونحسيّة واعتدالاً. والأنواع النوريّة القاهرة أقدم من أشخاصها أيّ متقدّمة عقلاً. والإمكان الأشرف يقتضي وجود هذه الأنواع النوريّة المجرّدة. والأنواع ليست في عالمنا عن مجرّد الاتّفاقات، فإنّه لا يكون من الإنسان غير الإنسان، ومن البُرّ غير البرّ. فالأنواع المحفوظة عندنا ليست عن مجرّد الاتّفاق ولا عن مجرّد تصوّر نفوسٍ محرّكةٍ للفلك وغايات، لأنّ تصوّراتها من فوقها إذ لا بدّ من علل لها. وما سمّوه عناية سنبطله. والصور النوعيّة المنتقشة في المجرّدات القاهرة المطابقة لما تحتها غير صحيحة، إذ هي لا تنفعل عمّا تحتها. ولا يكون الصور العارضة في بعضها حاصلة عن صور عارضة في بعض، فإنّه ينتهي إلى تكثّر نور الأنوار. فلا بدّ وأن يكون نوعها قائمّاً بذاته في عالم النور ثابتّاً.

(١٥٤) ولا يتصوّر أن يوجد الأنوار القاهرة المتكافئة عن نور الأنوار معاً، إذ لا تصوّر للكثرة عنه، فلا بدّ من متوسّطات مترتّبة طُوليّة. وليست القواهر العالية المترتّبة أصحاب أصنام متكافئة، فيجب أن يكون أصحاب الأصنام المتكافئة عن

الأعلين، وتكثّرها بمناسبات أشعّة في الأعلين. وإن كان يتصوّر فضيلة مّا في أصحاب الطلسمات ونقص مّا لأجل كمال الأشعّة المقتضية لها ونقصها، فيقع في الطلسمات مثلها، حتّى يكون نوع متسلّطاً على نوع من وجه لا من جميع الوجوه. ولو كانت الترتيبات الحجميّة في الأفلاك عن الأعلين المترتّبين، لكان المريخ أشرف من الشمس مطلقاً ومن الزهرة. وليس كذا، بل بعضها أعظم كوكباً وبعضها أعظم فلكاً، وبينها تكافؤ من وجوه أُخرى. فبين أربابها ـ أيّ أصحاب الأصنام ـ أيضاً كذا. والفضائل الدائمة الثابتة ونحوها لا تبتنى على الاتّفاقات، بل على مراتب العلل.

(١٥٥) فالأنوار المجرّدة تنقسم إلى أنوار قاهرة وهي التي لا علاقة لها مع البرازخ لا بالانطباع ولا بالتصريف ـ وفي الأنوار القاهرة أنوار قاهرة أعلون وأنوار قاهرة صوريّة أرباب الأصنام؛ ـ وإلى أنوار مدبّرة للبرازخ، وإن لم تكن مطبعة فيها، تحصل من كلّ صاحب صنم في ظلّه البرزخيّ باعتبار جهة عالية نوريّة ـ والبرزخ إنّما هو من جهة فقريّة، ـ إذا كان برزخه قائلاً لتصرّف نور مدبّر. والنور المجرّد لا يقبل الاتّصال والانفصال، فإنّ الانفصال وإن كان عدم الاتّصال، لا يقال إلاّ فيما يمكن فيه الاتّصال. والأعلون جهاتُ فقرِهم تظهر في البرزخ المشترك، ويظهر أيضاً في أصحاب الطلسمات جهات فقر الأعلين بجهة فقريّة تنقص من نوريّته. والفقر في السافلين أكثر منه في الأعلين. والنهاية في الترتيبات واجبة، فلا يلزم من كلّ قاهرٍ قاهر، ولا عن كلّ كثرة، ولا عن كلّ شعاع شعاع، وينتهي النقص إلى ما لا يقتضي شيئاً أصلاً، وإن كان لزوم الكثرة إنّما يتصوّر عن كثرة ولزوم القاهر عن قاهر.

(١٥٦) وإذا كانت الأفلاك حيّة ولها مدبّرات، فلا يكون مدبّراتها عللها، إذ لا يستكمل العلّة النوريّة بالجوهر الغاسق. ولا يقهرها الغاسق بالعلاقة، فإنّ النور المدبّر مقهور من وجهٍ بالعلاقة. فيكون مدبّرها نوراً مجرّداً قد نسمّيه «النور الأسفهبد». وهذا يرشدك إلى أنّه لـمّا كان من لدن الأوّل ضروري جهات قهر

ومحبّة، وفي القواهر جهتا استغساق فقريّ واستنارة، فتركّبت الأقسام في المعلولات، فصارت هكذا: نور الغالب عليه القهر، ونور الغالب عليه المحبّة، وغاسق فيه القهر من المستنيرات في الكواكب، وغاسق الغالب فيه المحبّة أيضاً من المستنيرات الكوكبيّة، وغواسق غير مستنيرة الغالب فيها القهر وهي الأثيريّات المتأبّية عن الفساد المؤثّرة، وغواسق الغالب عليها المحبّة والذلّ وهي العنصريّات المطيعة لها العاشقة لأضوائها القبيحة عند احتجابها عنها. ثمّ النار لمّا قربت من الأثيريّات، لزمها أيضاً قهر على ما تحتها. وسنذكر شرح ذلك إن شاء الله تعالى.

(١٥٧) واعلم أنّ لكلّ علّة نوريّة بالنسبة إلى المعلول محبّة وقهراً، وللمعلول بالنسبة إليها محبّة يلزمها ذلّ. ولأجل ذلك صار الوجود بحسب تقاسيم النوريّة والغاسقيّة، والمحبّة والقهر، والعزّ واللازم للقهر بالنسبة إلى السافل والذلّ اللازم للمحبّة بالنسبة إلى العالي واقعاً على ازدواج، كما قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1].

IX
فصل «في تتمّة الكلام على الثوابت وبعض الكواكب»

(١٥٨) ولمّا لم يكن ترتيب الثوابت واقعاً على جزاف، فيكون ظلاً لترتيب عقليّ. ومن الترتيبات ـ بل ومن الكواكب في الثوابت ـ ما لا يحيط البشر به علماً. وعجائب عالم الأثير ونسب الأفلاك وحصرها في عدد بحيث يتيقّن أمر صعب، ولا مانع عن أن يكون وراء فلك الثوابت عجائب أُخرى وكذا في فلك الثوابت لا ندركها.

(١٥٩) واعلم أنّه لا ميّت في عالم الأثير. وسلطان الأنوار المدبّرة العلويّة وقوّتها تصل إلى الأفلاك بتوسّط الكواكب، ومنها ينبعث القوى، والكوكب كالعضو الرئيس المطلق. و «هُورَخش» الذي هو طلسم «شهرير» نور شديد

(١) سورة الذاريات، الآية: ٤٩.

الضوء، فاعل النهار، رئيس السماء، واجب تعظيمه في سُنّة الإشراق. وما ازداد على الكواكب بمجرّد المقدار بل بالشدّة، فإنّ ما يترأى من الثوابت بالليل وباقي السيّارات مقدار مجموعها أكثر من الشمس بما لا يتقايس ولا يفعل النهار.

X

فصل «في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الإشراق»

(١٦٠) لمّا تبيّن أنّ الابصار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شيء بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمُبصَر، فنور الأنوار ظاهر لذاته على ما سبق، وغيره ظاهر له ﴿لَا يَعۡزُبُ عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾[1] إذ لا يحجبه شيء، فعلمه وبصره واحد ونوريّته قدرته، إذ النور فيّاض لذاته.

(١٦١) والمشّاؤون واتباعهم قالوا: علم واجب الوجود ليس زائداً عليه، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجرّدة عن المادّة. وقالوا: وجود الأشياء عن علمه بها. فيقال لهم: إن علم ثمّ لزم من العلم شيء، فيتقدّم العلم على الأشياء وعلى عدم الغيبة عن الأشياء، فإنّ عدم الغيبة عن الأشياء يكون بعد تحقّقها. وكما أنّ معلوله غير ذاته، فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته.

وأمّا ما يقال «إنّ علمه بلازمه منطوٍ في علمه بذاته» كلام لا طائل تحته، فإنّ علمه سلبيّ عنده، فكيف يندرج العلم بالأشياء في السلب؟ والتجرّد عن المادّة سلبيّ، وعدم الغيبة أيضاً سلبيّ، فإنّ عدم الغيبة لا يجوز أن يعني به الحضور، إذ الشيء لا يحضر عند ذاته ـ فإنّ الذي حضر غير من يكون عنده الحضور فلا يقال إلاّ في شيئين ـ بل أعمّ، فكيف يندرج العلم بالغير في السلب؟ ثمّ الضاحكيّة شيء غير الإنسانيّة، فالعلم بها غير العلم بالإنسانيّة. والضاحكيّة علمها عندنا ما انطوى في العلم بالإنسانيّة، فإنّها ما دلّت مطابقةً أو تضمّناً عليها، بل دلالةً خارجيّةً. فإذا

---

(١) سورة سبأ، الآية: ٣.

علمنا الضاحكيّة، احتجنا إلى صورة أُخرى، ودون تلك الصورة معلومة لنا بالقوة. أمّا ما ضربوا من المثال في الفرق بين العلم التفصيليّ بمسائل وبين العلم بالقوّة بها وبين مسائل ذكرت فوجد الإنسان من نفسه علماً بجوابها، لا ينفع. فإنّ ما يجد الإنسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوّة يجد من نفسه ملكة وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة. وهذه القوّة أقرب ممّا كانت قبل السؤال، فإنّ للقوّة مراتب، ولا يكون عالماً بجواب كلّ واحد على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كلّ واحد واحد. وواجب الوجود منزّه عن هذه الأشياء، ثمّ إذا كان «جيم» غير «باء»، فسلبُ مّا كيف يكون علماً بهما وعنايةً بكيفيّة ما يجب أن يكونا عليه من النظام؟ وإن كان علمه بالأشياء حاصلاً من الأشياء، فليطلب العناية المتقدّمة على الأشياء والعلم المتقدّم.

(١٦٢) فإذن الحقّ في العلم هو قاعدة الإشراق، وهو أنّ علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له إمّا بأنفسها أومتعلّقاتها التي هي مواضع الشعور المستمرّ للمدبّرات العلويّة.

وذلك إضافة، وعدم الحجاب سلبيّ. والذي يدلّ على أنّ هذا القدر كافٍ، هو أنّ الابصار إنّما كان بمجرّد ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب. فإضافته إلى كلّ ظاهر له أبصار وإدراك له، وتعدّد الإضافات العقليّة لا يوجب تكثّراً في ذاته. وأمّا العناية، فلا حاصل لها. وأمّا النظام، فلزم من عجيب الترتيب والنسب اللازمة عن المفارقات وأضوائها المنعكسة كما مضى. وهذه العناية ممّا كانوا يبطلون بها قواعد أصحاب الحقائق النوريّة ذوات الطلسمات، وهي في نفسها غير صحيحة. وإذا بطلتْ، تَعيَّن أن يكون ترتيب البرازخ عن تراتيب الأنوار المحضة واشراقاتها المندرجة في النزول العلّيّ الممتنع في البرازخ.

(١٦٣) واعلم أنّه إذا كان في سطح مّا سواد وبياض، يتراءَى البياض أقرب لأنّه أشبه بالظاهر الشبه بالقريب، والسواد أبعد لمقابل ما قلنا. ففي عالم النور المحض المنزّه عن بعد المسافة كلّ ما كان أعلى في مراتب العلل، فهو أدنى إلى

الأدون لشدّة ظهوره. فسبحان الأبعد الأقرب الأرفع الأدنى! وإذا كان هو أقرب، كان هو أولى بالتأثير في كلّ ذات وكمالها، والنور هو مغناطيس القرب.

XI

فصل «في قاعدة الإمكان الأشرف على ما هو سُنّة الإشراق»

(١٦٤) ومن القواعد الإشراقيّة أنّ الممكن الأخس إذا وُجد، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وُجد. فإنّ نور الأنوار إذا اقتضى الأخسّ الظلمانيّ بجهته الوحدانيّة، لم يبق جهة اقتضاء الأشرف. فإذا فُرض موجوداً، يستدعي جهةً تقتضيه أشرف ممّا عليه نورُ الأنوار، وهو محال. والأنوار المجرّدة المدبّرة في الإنسان برهنّا على وجودها؛ والنور القاهر ـ أعني المجرّد بالكلّيّة ـ أشرف من المدبّر وأبعد عن علائق الظلمات، فهو أشرف. فيجب أن يكون وجوده أوّلاً. فيجب ان تعتقد في النور الأقرب والقواهر والأفلاك والمدبّرات ما هو أشرف وأكرم بعد امكانه، وهي خارجة عن عالم الاتّفاقات، فلا مانع لها عمّا هو أكمل لها.

(١٦٥) ثمّ عجائب الترتيب واقعة في عالم الظلمات والبرازخ، والنسب بين الأنوار الشريفة أشرف من النسب الظلمانيّة، فتجب قبلها. واتباع المشّائين اعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ، وحصروا العقول في عشرة. فعالم البرازخ يلزم أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيباً، والحكمة فيه أكثر على قواعدهم. وليس هذا بصحيح، فإنّ العقل الصريح يحكم بأنّ الحكمة في عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة أكثر ممّا هي في عالم الظلمات، بل هذه ظلّ لها. والأنوار القاهرة وكون مبدع الكلّ نوراً وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهَدَها المجرّدون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرةً. ثمّ طلبوا الحجّة عليها لغيرهم، ولم يكن ذو مشاهدة ومجرّد إلاّ اعترف بهذا الأمر. وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا. وافلاطون، ومن قبله مثل سقراط، ومن سبقه مثل هرمس واغاثاذيمون وانباذقلس، كلّهم يروون هذا الرأي. وأكثرهم صرّح بأنّه شاهدها في عالم النور. وحكى افلاطون عن نفسه أنّه خلع الظلمات وشاهدها، وحكماء

الفرس والهند قاطبة على هذا. وإذا ٱعتبر رصد شخصٍ أو شخصين في أُمور فلكيّة، فكيف لا يُعتبر قول أساطين الحكمة والنبّوة على شيء شاهدوه في أرصادهم الروحانيّة؟

(١٦٦) وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذبّ عن طريقة المشّائين في انكار هذه الأشياء، عظيم الميل إليها؛ وكان مصرّاً على ذلك، لولا أن رأى برهان ربّه. ومن لم يصدّق بهذا ولم يقنعه الحجّة، فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة. فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت، ويرى الذوات الملكوتيّة والأنوار التي شاهدها هرمس وافلاطون والأضواء المينُويّة ينابيع الـ «خُرَّه» والرأي التي أخبر عنها زَرادُشت. ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك إليها، فشاهدها. وحكماء الفُرس كلّهم متّفقون على هذا، حتّى أنّ الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسمّوه «خُرداد» وما للأشجار سمّوه «مُرداد» وما للنار سمّوه «أُرديبهشت» وهي الأنوار التي أشار إليها انباذقلس وغيره.

(١٦٧) ولا تظنّ أنّ هؤلاء الكبار أُولي الأيدي والأبصار ذهبوا إلى أنّ الإنسانيّة لها عقل هو صورتها الكلّيّة وهو موجود بعينه في الكثيرين، فكيف يجوّزون أن يكون شيء ليس متعلّقاً بالمادّة ويكون في المادّة؟ ثمّ يكون شيء واحد بعينه في موادّ كثيرة وأشخاص لا تحصى؟ ولا أنّهم حكموا بأنّ صاحب الصنم الإنسانيّ مثلاً إنّما أُوجَد لأجل ما تحته حتّى يكون قالباً له، فإنّهم أشدّ الناس مبالغة في أنّ العالي لا يحصل لأجل السافل؛ فإنّه لو كان كذا مذهبهم، للزمهم أن يكون للمثال مثال آخر إلى غير النهاية.

(١٦٨) ولا تظنّ أنّهم يحكمون بأنّها مركّبة حتّى يقال أنّه يلزم أن تنحلّ وقتاً مّا، بل هي ذوات بسيطة نوريّة، وإن لم يتصوّر أصنامها إلاّ مركّبة. وليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه، فإنّ المشّائين سلّموا أنّ الإنسانيّة في الذهن مطابقة للكثيرين، وهي مثال ما في الأعيان مع أنّها مجرّدة وما في الأعيان هي غير

مجرّدة وهي غير متقدّرة ولا متجوهرة بخلاف ما في الأعيان. فليس من شرط المثال المماثلة بالكلّيّة.

ولا يلزمهم أيضاً أن يكون للحيوانيّة مثال وكذا لكون الشيء ذا رجلَين، بل كلّ شيء يستقلّ بوجوده له أمر يناسبه من القدس. فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك آخر، بل يكون نور قاهر في عالم النور المحض له هيئات نوريّة من الأشعّة وهيئات من المحبّة واللذّة والقهر؛ وإذا وقع ظلّه في هذا العالم، يكون صنمه المسك مع الرائحة أو السكر مع الطعم أو الصورة الإنسانيّة مع اختلاف أعضائها على المناسبة المذكورة من قبل.

(١٦٩) وفي كلام المتقدّمين تجوّزات، وهم لا ينكرون أنّ المحمولات ذهنيّة وأنّ الكلّيّات في الذهن. ومعنى قولهم «إنّ في عالم العقل إنساناً كلّيّاً» أيّ نوراً قاهراً فيه اختلاف أشعّة متناسبة يكون ظلّه في المقادير صورة الإنسان؛ وهو كلّيّ لا بمعنى أنّه محمول، بل بمعنى أنّه متساوي نسبة الفيض على هذه الأعداد، وكأنّه الكلّ وهو الأصل. وليس هذا الكلي ما نفس تصوّر معناه لا معناه وقوع الشركة، فإنّهم معترفون بأن له ذاتاً متخصّصةً، وهو عالِم بذاته، فكيف يكون معنى عامّاً؟ وإذا سمّوا في الأفلاك كرة كلّيّة وأُخرى جزئيّة، لا يعنون به الكلّيّ المشهور في المنطق، فتعلّم هكذا.

(١٧٠) وأمّا الذي احتجّ به بعض الناس في إثبات المُثُل من «أنّ الإنسانيّة بما هي إنسانيّة ليست بكثيرة فهي واحدة» كلام غير مستقيم. فإنّ الإنسانيّة بما هي إنسانيّة لا تقتضي الوحدة والكثرة، بل هي مقولة عليهما جميعاً. ولو كان من شرط مفهوم الإنسانيّة الوحدة، فما كانت الإنسانيّة مقولة على الكثيرين. وليس إذا لم يقتض الإنسانيّة الكثرة يكون لا اقتضاء كثرتها اقتضاء الوحدة، بل نقيض الكثرة اللاكثرة، وعدم اقتضاء الكثرة ليس اقتضاء اللاكثرة، ونقيض اقتضاء الكثرة إنّما هو لا اقتضاء الكثرة، فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الوحدة. ثمّ الإنسانيّة الواحدة المقولة على الكلّ إنّما هي في الذهن، لا يحتاج لأجل الحمل إلى صورة أُخرى. وما قيل «أنّ

الأشخاص فاسدة والنوع باقٍ» لا يوجب أن يكون أمراً كلّيّاً قائماً بذاته، بل للخصم أن يقول: الباقي صورة في العقل وعند المبادئ. ومثل هذه الأشياء اقناعيّة.

(١٧١) وليس اعتقاد افلاطون وأصحاب المشاهدات بناء على هذه الاقناعيّات، بل على أمرٍ آخر. وقال افلاطون «إنّي رأيتُ عند التجرّد أفلاكاً نورانيّةً». وهذه التي ذكرها بعينها السّموات العُلى التي يشاهدها بعض الناس في قيامتهم ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ وَبَرَزُواْ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[1]. ومما يدلّ على أنهم يعتقدون أنّ مُبدع الكلّ نور وكذا عالم العقل، ما صرّح به افلاطون وأصحابه: إنّ النور المحض هو عالم العقل. وحكى عن نفسه أنّه يصير في بعض أحواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجرّداً عن الهيولي، فيرى في ذاته النور والبهاء، ثمّ يرتقي إلى العلّة الإلهية المحيطة بالكلّ فيصير كأنّه موضوع فيها معلّق بها، ويرى النور العظيم في الموضع الشاهق الإلّهيّ. ما هذا مختصره إلى قوله «حجبتِ الفكرة عنّي ذلك النور». وقال شارع العرب والعجم «إنّ لله سبعاً وسبعين حجاباً من نور، لو كشفت عن وجهه لأحرقت سُبُحات وجهه ما أدرك بصره». وأوحى إليه الله ﴿نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2] وقال «أنّ العرش من نوري».

ومن الملتقط من الأدعية النبويّة «يا نور النور! احتجبتَ دون خلقك، فلا يدرك نورك نور. يا نور النور! قد استنار بنورك أهلُ السّموات واستضاء بنورك أهلُ الأرض. يا نور كلّ نور! خامد بنورك كلُّ نور». ومن الدعوات المأثورة «أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك». ولستُ أورد هذه الأشياء لتكون حجّةً، بل نبّهتُ بها تنبيهاً، والشواهد من الصحف وكلام الحكماء الأقدمين ممّا لا يحصى.

(١٧٢) **قاعدة** «في بيان جواز صدور البسيط عن المركب». النور القاهر يجوز أن يحصل منه باعتبار أشعّته أمر لا يماثله، بل يصدر ما يصدر عن بعض الأعلين من ذاته وباعتبار أنوار كثيرة شعاعيّة فيه، فتصير كجزء للعلّة، فيحصل من المجموع

---

(١) سورة إبراهيم، الآية: ٤٨.

(٢) سورة النور، الآية: ٣٥.

المعلول مخالفاً له. ثمّ المعلول يقبل من أشعّة أُخرى ممّا قبلت علّته وزيادة شعاع من علّته، فيقع اختلافات كثيرة في القواهر. ويجوز أن يحصل من مجموعٍ أُمور غير ما يحصل من أفرادها، ويجوز أن يكون البسيط حاصلاً من أشياء مختلفة.

(١٧٣) **قاعدة** «في بيان أقسام أرباب الأصنام». ومن القواهر النازلة ما يقرب من النفوس، وكما أنّ من النفوس ما احتاج إلى توسّط الروح النفسانيّ، ومنه ما يكون لشدّة نقصه لا يحتاج إلى ذلك ـ كالنفس النباتيّة ـ ومن المعادن ما قرب من هيئة النبات ـ كالمرجان، ـ ومن النبات ما قرب من الحيوان ـ كالنخل، ـ ومن الحيوانات ما قرب من الإنسان في كمال القوّة الباطنة وغيرها ـ كالقرد وغيره، ـ فالطبقة العالية نازلها يقرب من الطبقة السافلة، والطبقة السافلة عاليها في جميع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية، ومن الأنوار المتصرّفة البشريّة ما كان يكاد عقلاً، وفي النزول منها ما كاد يكون كبعض البهائم، فمن القواهر النازلة ما كاد يكون نوراً متصرّفاً، ولا يستحقّ أن يكون دونه نور مجرّد آخر يتصرّف هو فيه لنقصٍ في جوهره. والأنوار القاهرة وإن كان سافلها يتضاعف فيه جهات الإشراق، إلاّ أنّ الضعف الذي في الجوهر لا ينجبر بالنور المستعار، لا سيّما إذا كان ذلك النور من العوالي. فالأنوار القاهرة التي توجب العناصر لها عناية بها، أيّ ليس بينها وبين صنمها واسطة أُخرى مثل النور المتصرّف لنقصها وقصورها عن إفادة نورٍ مجرّد، ولعدم استعداد الصنم أيضاً. وكذا غيرها من مركّبات الجمادات.

XII

فصل «في بيان عدم تناهي آثار العقول وتناهي آثار النفوس»

(١٧٤) ولا تظنّنّ أنّ الأنوار المجرّدة من القواهر والمدبّرات لها مقدار، إذ كلّ متقدّر برزخيّ، فلا يدرك ذاته لما سبق، بل هي أنوار بسيطة لا تركيب فيها بوجه من الوجوه. وكلّه مشاركة في الحقيقة النوريّة، كما عرفتَ. والتفاوت بينها بالكمال والنقص، وينتهي النقص في الحقيقة النوريّة إلى ما لا يقوم بنفسه، بل يكون هيئة في غيره. وليس بصحيح تشنيعُ مَن يقول: أنّ النور كيفيّة وعرض هيهنا، فكيف

يقوم بنفسه؟ ولو استغنى شيء من النور عن المحلّ، لاستغنى الجميع. فإنّه لا أصل له، إذ الاستغناء للنور أتّما هو لكماله، وكماله بجوهره، وغاية نقصه بالعرضيّة والإضافة إلى المحلّ. فلا يلزم من نقص شيء نقصُ ما يشاركه من وجهٍ. فإذن التفاوت قد يكون بالمقدار، وقد يكون بالعدد، وقد يكون بالشدّة والكمال. والنور المصباحيّ لمّا كان مقدار حامله أصغر من مقدار حامل شعاعه، وحوامل الشعاع قد تكون أكثر عدداً منه، فكونه موجباً للشعاع على أيّ وجهٍ يُفرَض. وتفاوت النوريّة ليست إلاّ بالأشدّيّة والكمال، فنور الأنوار شدّته وكمال نوريّته لا تتناهى، فلا يتسلّط عليه بالإحاطة شيء؛ واحتجابه عنّا إنّما هو لكمال نوره وضعف قوانا لا لخفائه. ولا يتخصّص شدّته عند حدّ يمكن أن يتوهّم وراءه نور، فيكون له حدّ وتخصُّص مستدعٍ لمخصِّصٍ وقاهر له، بل هو القاهر بنوره لجميع الأشياء. فعلمُه نوريّته، وقدرتُه أيضاً نوريّته وقهره للأشياء، والفاعليّة من خاصّيّة النور. وأمّا الأنوار القاهرة من المقرّبين، فأنوارها متناهية، إن عُني بالنهاية أن يكون الشيء وراءه ما هو أتمّ منه؛ وهي غير متناهية الشدّة إن عُني أنّ لها صلوحَ أن يحصل منها آثار غير متناهية. فإنّا سنبرهن على دوام البرازخ والحركات الدوريّة وأنّ هذه الحركات غير متناهية العدد. والنور المدبّر يجب نهاية أثاره، فإنّه إن كان غير متناهي القوّة، ما انحبس في علائق الظلمات المتناهية الذوات ومتناهية جواذب القوى والشوق الطبيعيّ، وما جذبها شواغل البرازخ عن الأُفُقُ النوريّ. فهذه الحركات الدائمة التي هي من الأنوار المتصرّفة، إنّما تكون بمدد من الأنوار القاهرة، ولها القوّة الغير المتناهية، وهو كمال نوريّتها. فإذا كان كذا، فنور الأنوار وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى، وغير المتناهي قد يتطرّق إليه التفاوت كما بيّنّا من قبل. وكلّ واحد من الأنوار المدبّرة في البرازخ يمدّه صاحبه، وهو النور القاهر الذي هو صاحب الصنم، وهو لا يأخذ المدد الجديد من نور الأنوار كما سنبرهن عليه أنّ في عالم القواهر لا يتصوّر التجدّد.

(١٧٥) واعلم أنّ تضاعف الإشراقات لا بدّ منه ونسبها. ولستُ أدّعي أنّ

جميع النسب محصورة فيما ذكرتُه، بل هناك عجائب لا يحيط بها عقول البشر ما داموا متصرّفين في الظلمات. وكلّ ما فرض من العجائب، فإنّ هناك ألطف وأعجب من ذلك. ومن الأدّلة على أنّ هناك أعجب من ذلك هو أنّا عرفنا هذا القدر. فلو كان هناك هذا فحسب، لَكُنَّا قد أحطنا ـ ونحن في الظلمات ـ بتدبير نور الأنوار بقياساتنا واستنباطاتنا وهو محال، بل كونُنا في الظلمات مانع عن المشاهدة ورؤية العجائب. وما ذكرناه أنموذج.

(١٧٦) واعلم أنّه لمّا لم يتصوّر استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره دون غلبة النور التامّ عليه في نفس ذلك التأثير، فنور الأنوار هو الفاعل الغالب مع كلّ واسطة، والمحصّل منها فعلُها، والقائم على كلّ فيض فهو الخلاّق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة، ليس شأنّ ليس فيه شأنه على أنّه قد يتسامح في نسبة الفعل إلى غيره.

المقالة الثالثة

في كيفية فعل نور الأنوار والأنوار القاهرة وتتميم القول في الحركات العلوية

(وفيه فصول)

I

فصل «في بيان أنّ فعل الأنوار أزليّ»

(١٧٧) نور الأنوار القاهرة لا يحصل منهم شيء بعد أن لم يحصل، إلاّ على ما سنذكره. فإنّ كلّ ما لا يتوقّف على غير شيء إذا وُجد ذلك الشيء وجب أن يوجد، وإلاّ فهو ممّا لا يتصوّر وجوده؛ أو توقّف على غيره، فما كان هو الذي توقّف عليه، وقد فُرض أنّ التوقف عليه وهو محال.

وكلّ ما سوى نور الأنوار لمّا كان منه، فلا يتوقّف على غيره كما يتوقّف شيء من أفعالنا على وقت أو زوال مانعٍ أو وجود شرط. فإن لهذه مدخلاً في أفعالنا، ولا وقت مع نور الأنوار متقدّماً على جميع ما عدا نور الأنوار، فإنّ نفس الوقت أيضاً من الأشياء التي هي غير نور الأنوار. فلمّا كان نور الأنوار ـ وجميع ما يفرضه «الصفاتيّة» صفة ـ دائمة، فيدوم بدوامه ما منه، لعدم توقّفه على أمر منتظر؛ ولا يمكن في العدم البحث فرضُ تجدّد، مع أنّ كلّ ما يتجدّد يعود الكلام إليه. فنور الأنوار والأنوار القاهرة ظلالها وأضواءُها المجرّدة دائمة. وقد علمتَ أنّ الشعاع

المحسوس هو من النيّر لا النيّر من الشعاع؛ وكلَّما يدوم النيّر الأعظم، يدوم الشعاع مع أنّه منه.

II

فصل «في بيان أنّ العالم قديم وأنّ حركات الأفلاك دوريّة تامّة»

(١٧٨) كلّ هيئة لا يتصوّر ثباتها، هي الحركة. وكلّ ما لم يكن زماناً ثمّ حصل، فهو حادث. وكلّ حادث إذا حدث، فشيء ممّا توقّف عليه هو حادث، إذ لا يقتضي الحادث وجود نفسه، إذ لابدّ من مرجّح في جميع الممكنات.

ثمّ مرجّحه أن دام مع جميع ما له مدخل في الترجيح، لدام الشيء فلم يكن حادثاً. ولمّا كان حادثاً، فشيء ممّا توقّف عليه هذا الحادث، حادث؛ ويعود الكلام إلى ذلك الشيء، فلا بدّ من التسلسل، والسلسلة الغير المتناهية مجتمعة وجودها محال. فلا بدّ من سلسلة غير متناهية لا يجتمع آحادها ولا تنقطع، وإلاّ يعود الكلام إلى أوّل حادث بعد الانقطاع. فينبغي أن يكون في الوجود حادث متجدّد لا ينقطع. وما يجب فيه التجدّد لماهيّته، إنّما هو الحركة.

وللحركات المستقيمة حدّ، إذ البرازخ الغير المتناهية غير متصوّر تحقّقها. وتعلم أنّ البرزخ لا يتحرّك بطبعه إلاّ لفقد ملائمٍ؛ فإذا وصل إليه وقف، حتّى لو كان البرزخ معه جميع ما يلائمه ويترجّح وجوده له، فلا يتحرّك، إذ لا يطلب ما لا يترجّح له وجوده. والقسريّات من الحركات أمّا من الطبع أو الإرادة وستعلم أنّ ما تحت فلك القمر ممّا يمكن أن يكون له حركة إراديّة لا يحتمل الحركة الدائمة ولا بقاء لبرزخه دائماً، لوجوب تحلّل هذه التراكيب؛ فلجميع حركات ما تحت الأفلاك مقطع. ولمّا وجب استمرار حركة دائمة لا تنقطع، فهي للأفلاك وتكون دوريّة، ويتبيّن من ذلك دوام حواملها. وقد يكون للأفلاك بحسب مبدءِ حركاتها المفروض ومنتهى حركاتها واضافاتها يمين ويسار وغير ذلك من الجهات، ويتعيّن فيها نقط الإضافات.

(١٧٩) **نكتة:** واعلم أنّ الشمس إذا غربت لم ترجع إلى مشرقها إلاّ بتمام حركة دوريّة. ولو رجعت قبل تمام حركة دورية، لطلعت من مغربها؛ وتعلم أنّ النهار ليس إلاّ من طلوعها، فيتثنّى النهار وليس كذا. وعلمتَ وجود المحدِّد، وإنّ السفل بالمركز والأرض عنده؛ ولو جاوزت المركز من أيّ جانب فُرض، كانت قاصدة إلى العلوّ ولا يلائمها، وسيأتيك كيفيّة أمره. وجميع الحوادث التي عندنا هي من آثار حركات الأفلاك، فهي علّة حدوث الحوادث، ولا يقع الأفلاك تحت الكون والفساد والتركيب من بسائط، وإلاّ لزم التحلّل وعدمُ دوام الحركات والحدوثُ الموجب لتقدّم حركات وبرازخ أُخرى عليها محيطة دائمة.

(١٨٠) واعلم أنّ الأفلاك في حركاتها ومناسبات حركاتها ومقابلاتها وغير ذلك أيضاً متشبّهة بمناسبات الأُمور القدسيّة وأشعّة الأنوار القاهرة. ولمّا لم يمكن لها الجمع بين جميع الأوضاع، والكواكب كلّ منها يحجب بعضها عن بعض، فلا يمكن مقابلة بين الكلّ وعدم حجاب ومناسبة بين الجميع كما في عالم القواهر، إذ في البرازخ أبعاد وحجب. فحفظت ذلك على سبيل البدل، حتّى تصير آتية في الأكوار والأدوار على جميع المناسبات على طريق التعاقب والاستيناف.

(١٨١) وليس على ما يفرضه اتباع المشّائين من أنّ كلّ فلك في حركاته الكثيرة متشبّه بواحد من جميع الوجوه. فإنّ الأفلاك كثيرة، وحركاتها مختلفة، والغرض على ما صرّحوا به حركة الكواكب. فالكواكب تارةً راجع، وتارةً مستقيم، وتارةً في الأوج، وتارةً في الحضيض. فكيف يكون تشبّهاً بشيء واحدٍ، وهُم لا يقولون بالإشراقات لتكثّر المناسبات النوريّة؟ فليس إذن حركاتها على اختلاف احوالها إلا لمناسبات أشعّةٍ وأنوارٍ في المعشوقات. وليس نسب بعضها إلى بعض إلا تابعاً لمناسبات المعشوقات بعضها إلى بعض، حتّى تأتي في الأكوار والأدوار على النسب القاهريّة التي يمكن التشبّه بها، ثم تستأنف. والمشّاؤون في هذه التشبّهات اعترفوا بضرب من المثال الذي ردّوا فيه على المتقدّمين. وممّا يدلّ على كثرة المعشوقات، هو أنّ معشوق الأفلاك في حركاتها لو كان واحداً، لتشابهات

الحركات. وتعلم أنّه لو كانت البرازخ العلويّة بعضها علّة للبعض، لكانت المعلولات متشبّهة في حركاتها بالعلل عاشقة لها، وليس كذا.

III

فصل «في تتمّة القول في القواهر الكلّيّة الطوليّة والعرضيّة وفي أزليّة الزمان وأبديته»

ولمّا كان للأنوار القاهرة ابتهاج بنور واحد هو نور الأنوار، وحصل منها برزخ واحد لفقرٍ مشتركٍ، والقواهر التي اقتضت العنصريّات نازلة في الرتبة عن القواهر العالية أصحاب البرازخ العلويّة، وحصل منها برازخ خاضعة للبرازخ العالية متأثّرة عنها طبعاً، ولها مادّة مشتركة تقبل الصور المختلفة، فالحركة أيضاً مشتركة في الدوريّة لتشبّهٍ بمعشوق واحد هو النور الأعلى، وهي مفترقة في الجهات لاختلاف معشوقاتها التي هي الأنوار القاهرة: إشتراكات بأزاء إشتراكات في السّموات والأرض، والافتراقات بأزاء الافتراقات، والمفترقات بأزاء المفترقات. فحصلت جهات الفيض كثيرة متناسبة.

(١٨٣) وليعلم أنّ تقدّم القواهر بعضها على بعض تقدّم عقليّ لا زمانيّ. والقاهر لا يقدر البشر على احصائها وضبط ترتيبها. وليست هي ذاهبةً في الطول فحسب، بل منها متكافئة. فإنّ الأعلين بجهاتها الكثيرة النوريّة أو مشاركة بعضها مع بعض يجوز أن يصدر عنها وجود أنوار قاهرة متكافئة.

ولولا ذلك، ما حصلت أنواع متكافئة. وما يحصل من الأنوار القواهر عن القواهر الأعلين باعتبار مشاهدتها الأنوار ولكلّ عالٍ، أشرفُ ممّا يحصل من جهة الأشعّة. وفي الأشعّة مراتب أيضاً وطبقات. ففي القواهر أُصول طوليّة قليلة الوسائط الشعاعيّة والجوهريّة هي الأُمّهات، ومنها عرضيّة من أشعّة وساطيّة على طبقات.

(١٨٤) واعلم أنّ الزمان هو مقدار الحركة إذا جمع في العقل مقدار متقدّمها ومتأخّرها. وضُبط بالحركة اليوميّة، فإنّها أظهر الحركات. وتحدس من تأخيرك

لأمر ـ إذا أدّى إلى فوات ما يتضمّن تقديمه ـ أنّ أمراً مّا قد فاتك، وهو الزمان. وتعرف أنّه مقدار الحركة لمّا ترى من التفاوت وعدم الثبات والزمان لا ينقطع بحيث يكون له مبدأ زمانيّ، فيكون له قبل لا يجتمع مع بعده. فلا يكون نفس العدم، فإنّ العدم للشيء قد يكون بعد؛ ولا أمراً ثابتاً يجتمع معه، فهو أيضاً قبليّة زمانيّة، فيكون قبل جميع الزمان زمان، وهو محال. فالزمان لا مبدأ له.

(١٨٥) ومن طريق آخر: قد عرفتَ أنّ الحوادث تستدعي عللاً غير متناهية لا تجتمع، فاستدعت حركة دائمة، ولا بدّ وأن تكون لمحيط، وقد عرفتَ دوامه من طريق آخر. والزمان أيضاً لا مقطع له، إذ يلزم أن يكون له بعد؛ وبعده ليس عدمه ـ إذ قد يكون العدم قبل ـ ولا شيئاً ثابتاً، كما سبق. فيلزم أن يكون بعد جميع الزمان زمان، وهو محال. ويعتبر القبلية والبعديّة بالنسبة إلى الآن الوهميّ الدفعيّ، والزمان حواليه؛ فالأقرب من أجزاء الماضي إليه بعد، والأبعد قبل، والمستقبل بخلاف هذا؛ وإلاّ يتّجه أشكال التشابه.

(١٨٦) والفيض أبديّ، إذ الفاعل لا يتغيّر ولا ينعدم، فيدوم العالم بدوامه. وما يقال «إنّ الفيض لو دام لَساوى مُبدعَه» لا يلزم، لمّا دريتَ أنّ النيّر يتقدّم على الشعاع، وإن كان قد يستدلّ بوجود الشعاع وعدمه على وجود النيّر قبله وعدمه قبل عدمه فيما يمكن ذلك. أمّا الموجب في نفسه لا يساوي ما يوجبه، بل هو منه وبه.

(١٨٦) وأمّا ما يقال «أنّ الحركات مجتمعة في الوجود لأنّ كلّ واحد صار موجوداً، فيكون الكلّ قد صار موجوداً» ففاسد، إذ الحركات المتعاقبة مستحيلة الاجتماع، ولهذا قد صحّ عدم النهاية فيها. فلا مجموع لها، فإنّها كما وجدت عدمت. وبرهان وجوب النهاية دريتَ إنّه أنّما ينساق فيما يمكن اجماع آحاده وله ترتيب. ولا كذلك الحركات. وفرضُ المحال ليبتنى على جهة استحالة شيء، قد عرفتَ بطلانه. والعلل التي وجب فيها النهاية هي الذوات الثابتة الفيّاضة.

(١٨٨) وما يقال «إنّ الحركات إن كانت عديمة النهاية، يلزم منه أن يكون كلّ حادث منها متوقّفاً على حصول ما لا يتناهى» فلا يحصل. فهو غلط، لأنّ المتوقّف

على الغير المتناهي الذي هو ممتنع، إنّما يكون إذا كان الغير المتناهي المترتّب لم يحصل بعدُ؛ فما يتوقّف عليه لا يحصل أبداً. أمّا إذا كان الغير المتناهي ماضياً ويكون الحادث ضروريّ الوقوع بعده، فهو نفس محلّ النزاع.

(١٨٩) والذي يقال «إنّ الآن هو آخر الماضي فيتناهى» فإن عُني به أنّه آخر لا آخر بعده، فهو كلام فاسد. وإن عُني به أنّه آخر ويكون بعده أدوار أُخرى كلّ منها آخر ما قبله، فهو كلام صحيح. فإنّه آخر هذا الماضي وأوّل ما سيأتي إذا جعل مبدأ، وكلّ واحد من الزمان في جانبيه ـ أعني الماضي والمستقبل ـ لا يتناهى. وكثيراً مّا يثبتون هؤلاء حكم الجميع بناء على الحكم على كلّ واحد، كما يقال: كلّ واحد من الحركات مسبوق بالعدم، فيلزم منه أن يكون الكلّ كذا. وقد دريتَ أنّه لا يلزم، فإنّ لك أن تقول: كلّ واحد من أعداد السواد على هذا المحلّ ممكن الحصول في زمان واحد محدود. ولا يمكنك أن تقول: الجميع كذا. فلا يلزم من الحكم على كلّ واحد الحكم على الجميع.

IV

فصل «في بيان أنّ حركات الأفلاك لنَيْلِ أمر قدسيّ لذيذ»

(١٩٠) ولمّا ثبتت الحركات الفلكيّة وأنّ الحركات من أنوار مجردة مدبرّة، وأشرنا إلى أنّ الأنوار المجرّدة المدبّرة دون الأنوار القاهرة المقدّسة عن علائق الظلمات، فلمّا كان النور الأخسّ ما عنده الظلمات، فالأقرب إلى الظلمات أبعد عن الكمالات النوريّة. وعُرف أنّ حركات البرازخ العلويّة ليست لما تحتها وليست لما تناله هو دفعةً أو لا تناله أصلاً، لأنّ الحالَين يفضيان إلى انصرام الحركات للنيّل أو اليأس. فهي لنَيّلِ مقصدٍ نوريّ تناله الأنوار المدبّرة عن الأنوار القاهرة، هو نور سانح وشعاع قدسيّ. ولو لم يكن في النور المدبّر في البرازخ العلويّة أمر دائم التجدّد، ما كانت منها الحركة المتجدّدة دائماً، إذ الثابت لنفسه لا يقتضي التغيّر. ثمّ ما يتجدّد في الأنوار المتصرّفة العلويّة ليس أمراً من الظلمات ـ لما سبق، ـ فيكون أمراً نوريّاً من القواهر متجدّداً. وليست صوراً علميّة، فإنّها بالفعل من جهة

العلوم بما تحتها من معلولات حركاتها، وكذا بما فوقها. وعلى ما ستعلم، إنّ الضوابط كلّها للموجودات الحادثة متناهية واجبة التكرار، ونسبُ الموجودات المترتّبة القاهريّة أيضاً متناهية ـ وإن كثرتْ ـ لتناهي العلل والمعلولات. وحركات الأفلاك غير متناهية، فليست إلاّ لأمر غير متناهي التجدّد ممّا ذكرناه من الشعاع القدسيّ اللذيذ.

(١٩١) فالتحريكات تكون مُعدّة للإشراقات، والإشراقات تارةً أُخرى موجبة للحركات. والحركة المنبعثة عن إشراقٍ غير الحركة التي كانت مُعدّةً لذلك الإشراق بالعدد، فلا دورَ ممتنعاً. فلا زالت الحركة شرط الإشراق، والإشراق تارةً أُخرى يوجب الحركة التي بعده، وهكذا دائماً. وجميع أعداد الحركات والإشراقات مضبوطة بعشق مستمرّ وشوقٍ دائم. وتوالي الحركات على نسق واحد في الأفلاك لتوالي الأنوار السانحة على نسق واحد في الأنوار المدبّرة.

(١٩٢) ولما كان الفلك وفاعله متشابَهيْ الأحوال، فكان شكل الفلك متشابهاً. ولا متشابه في وضع، ما يفرض له أجزاء غير الكريّ، وكذا كلّ برزخ بسيط. ولمّا لم يكن لمدبّرات البرازخ العلويّة العلائق الشهوانيّة والغضبيّة وما يمنعها عن عالم النور، فقبلت الإشراقات الكثيرة. فبما قبلت من نور الأنوار واشتركت المدبّرات فيه، اشتركت تحريكاتها في الدوريّة. وبما اختلفت من الإشراقات لاختلاف عللها، اختلفت تحريكاتها. والنور المدبّر وإن كان عن قاهر من الأعلين وكان كثير قبول الإشراقات، لا يكون في كمال الجوهر كنورٍ قاهرٍ. فإنّ القاهر إنّما يفيض النور المجرّد المدبّر لكمال البرزخ من الأرباب العظيمة وتدبيره على ما يليق بتصرّف البرازخ متناهي القوّة، ليستحكم مع البرزخ علاقته.

(١٩٣) **قاعدة** «في بيان أنّ المجهول هو الماهيّة لا وجودها». ولمّا كان الوجود اعتباراً عقلياً، فللشيء من علّته الفيّاضة هويّته. ولا يستغني الممكن عن المرجّح لوجوده، وإلاّ ينقلب بعد إمكانه في نفسه واجباً بذاته. وقد يبطل الشيء من الكائنات الفاسدات مع بقاء علّته الفيّاضة لتوقّفه على علل أُخرى زائلة. وقد

يكون للشيء علّة حدوث وعلّة ثبات مختلفتين كالصنم، فإنّ علّة حدوثه فاعلُه مثلاً وعلّة ثباته يبس العنصر. وقد يكون علّة الثبات والحدوث واحداً كالقالب المشكّل للماء. ونور الأنوار علّة وجود جميع الموجودات وعلّة ثباتها، وكذا القواهر من الأنوار. والبرازخ العلويّة لمّا كانت غير كائنة ولا فاسدة لا يفارقها أنوارها المدبّرة، بل هي دائمة التصرّف فيها.

المقالة الرابعة

في تقسيم البرازخ
وهيئاتها وتركيباتها وبعض قواها
(وفيها فصول)

I

فصل «في تقسيم البرازخ»

(١٩٤) كلّ جسم إمّا أن يكون فارداً وهو ما لا تركيب فيه من برزخَين مختلفين، وإمّا أن يكون مزدوجاً وهو ما يتركّب منهما. وكلّ فاردٍ فإما أن يكون حاجزاً وهو الذي يمنع النور بالكلّيّة، وإمّا لطيفاً وهو الذي لا يمنعه أصلاً، وإمّا مقتصداً وهو الذي يمنعه منعاً غير تامّ وله في المنع مراتب. والأفلاك حاجزها مستنير، وغيره لطيف؛ وهي برازخ قاهرة لا تفسد ولا تبطل لما بيّنّا لك من دوام الحركات لموضوعاتها. والبرزخ القابس هو ما تحتها، ولم يخرج الفارد القابس عن الأقسام الثلاثة: إمّا أن يكون قابساً حاجزاً كالأرض، أو مقتصداً كالماء، أو لطيفاً كالفضاء وليس بيننا وبين البرازخ العلويّة حاجز ولا مقتصد، وإلاّ حجب عنّا الأنوار العالية، فليس إلاّ الفضاء. وما ترى من السحب وغيرها فإنّما هي من أبخرة، وهي مقتصدة اقتصاداً مّا. والماء طبعه الاقتصاد إلاّ أن يمازجه شيء آخر يكدّره. وكلّ مركّب فبحسب الغلبة ينسب إلى أحد هذه. والمركّبات القابسيّة إذا كانت مقتصدة ـ كالبلّور ـ فإنّما اقتصادها لغلبة الفارد المقتصد وهو الماء.

(١٩٥) وقال جماعة أنّ أصول القوابس أربعة: بارد يابس هو الأرض، وبارد رطب هو الماء، وحارّ رطب هو الهواء، وحارّ يابس هو النار. وضابط الرطوبة عندهم قبول التشكّل وتركه والانفصال بسهولة، وضابط اليبوسة قبول هذه بصعوبة؛ والحقّ يأبى هذا. فإنّ النار إمّا أن يأخذوها كما عند العامّة ـ وعند العامّة النور داخل في مفهوم النار، ـ وإمّا أن يأخذوها على اصطلاح آخر. فإن كانت حجّتهم في إثباتها عند الفلك هو «إنّ التي عندنا قاصدة للعلوّ» فهو ضعيف، لأنّ هذه النار تنقلب هواءً في الحال، وبرزخها لا يبقى عند شدّة تلطّفه مستعدّاً لظهور النور فيه، فينقطع عنه سلطنة الحرارة أيضاً وبقي هواءً، ومن خاصيّة الحرارة التلطيف. ولو كانت باقية ناراً أو على الحرارة التي كانت فيها، لأحرقت ما قابلها على خطّ مستقيم، وليس كذا. وإن استدلّوا بحركة الفلك أنّها تسخّن ما يجاور الفلك فيكون هواء متسخّناً، فلا يلزم أن يكون ناراً. وإن استدلّوا باحتراق الدخان عند الوصول إلى قريب من الفلك، فيحصل منه ذوات الأذناب والشهب، فهذا خطأ لأنّ الحرق ليس من خاصّيّة النار؛ فإنّ الحديدة الحامية تحرق والهواء الحارّ شديد الحرق. والاستدلال بما نرى في المصباح من شبه ثقبة في صنوبرتها، إنّما هو هواء، فإنّ الناريّة كلّما كانت أقوى فهي أقدر على الإحالة إلى الهواء بالتلطيف، وإن ضعفت عن الإحالة فيقوى الدخان؛ فما قرب من الفتيلة ونحوها تلطّف، فصار هواءً لقوّة النار وبقيت معه حرارة.

(١٩٦) ثمّ أنّ هؤلاء اعترفوا بأنّ اليابس هو الذي لم يقبل التشكّل وتركه بسهولة، وليس ما عند الفتيلة كذا بل يقبل بسهولة، وكذا ما يقرب من الفلك، فلا يفارق الهواء إلاّ في حرارة مختلفة في الشدة والنقص، فهو هواء حارّ. وما يقال «إنّ النار يابسة لتجفيفها الأشياء» ليس بحسن، فإنّ التجفيف إنّما هو لإزالة الرطوبة، وإزالة الرطوبة إنّما هو للتلطيف والتصعيد لا بأن تكون هي يابسة. وليس أنّها تفنى الرطوبة، بل على قاعدته تجعلها أرطب لأنّها تصير بخاراً أو هواءً فتصير أشدّ ميعاناً. فالأُصول ثلاثة: حاجز ومقتصد ولطيف.

(١٩٧) واعلم أنّ اللطيف ليس من شرطه كمال الحرارة، فإنه بعد اللطف قد تقلّ فيه، فمن الماء ما هو أشدّ حرارة من الهواء محسوسةً. وليست الصور إلاّ الهيئات الظاهرة كما ذكرنا. وإن سُمّي ما اشتدّ من الهواء حرارته ناراً، فذلك مسلّم جوازه، فيكون اللطيف منقسماً إلى قسمين باعتبار شدّة كيفيّة واحدة وضعفها.

(١٩٨) وقول القائل «لو كانت النار حارّةً رطبةً لكانت هواءً، فما طلبت موضعاً أعلى بل وقفتْ عنده» كلام غير مستقيم، فإنّ للخصم أن يقول: إنّ الهواء كلّما اشتدّت حرارته اشتدّ ارتقاؤه لا لأنّ له حينئذٍ حقيقة أخرى، بل لأنّ له حينئذٍ لطافة أُخرى، فزيادة الارتقاء لصيرورته ألطف لا لصيرورته ناراً. ثمّ مَن الذي شاهد ناراً ارتقت حقيقةً؟ وما عند الفلك يقول الخصم أنّه يتسخّن بحركة الفلك. ثمّ العجب أنّهم في الممتزجات ادّعوا ناريّة؛ وإذا علمتَ أنّ النار التي توهَموها عند الفلك لا يستنزلها إلينا قاسر ـ إذ الفلك لا يدافعها، ـ وما يفرضه فارضٌ ـ إنّه ينزل لبرد ـ لا يكون ناراً، وهذه التي عندنا تلطّف وتحلّل، فلم يقع في الممتزجات إلاّ حرارة تامّة أو ناقصة.

(١٩٩) والماء ميعانه للحرارة، وهو إذا تمكّن من برده أو تمكّن فيه برد الهواء المستفاد منه يتجمد، إلاّ أنّه أقرب إلى الميعان من الأرض. فالحرّ غريب، وإنّما هو من النور أو الحركة المعلَّلة بالنور. والبرد التامّ ليس معلَّلاً بمجرّد البرزخ العنصريّ بل به وبعدم حرارة مّا، فإنّ البرودة لو كانت معلولةً بالماء لماهيّته وحدها، لَما تصوّر لمزيل أن يزيلها عنه. فهي معلّلة به وبعدم المزيل من الحرارة وموجباتها، إلاّ أنّ البرد وجوديّ إذ البارد ـ كالجمد ـ يبرّد ما فوقه وما يجاوره. واللازم للماء في الأحوال كلّها ـ تسخّن أو انجمد ـ الاقتصاد، إلاّ أن يخالطه شيء.

(٢٠٠) والهواء ينقلب ماء كما ترى ممّا يركب الطاسات المكبوبة على الجمد من القطرات؛ ولا يتصوّر أن تكون للرشح، فتعيّن أن تكون هواء صار بشدّة البرد ماء. وليس لقائل أن يقول «الأجزاء المائيّة المتبدّدة في الهواء انجذبت إليه»، إذ لو

كان كذا، لكان انجذابها إلى حياض كبيرة أولى؛ وليس كذا، حتّى أنّ الطاس ـ وإن كان مكبوباً على الجمد عند حياض ومستنقعات ـ تركبها من النداوة مثل ما كان دونها، وذلك في جميع المواضع سواء فُرضت فيه الأبخرة كثيرةً أو قليلةً. والماء صيرورته هواءً تُشاهد من تحلّل الأبخرة شديداً، حتّى يزول اقتصادها أصلاً بحيث يتلطّف بالكليّة. وانقلاب الماء أرضاً يُرَى من استحجار المياه في الحال. وانقلاب الهواء ناراً ذات نوريّة يُرَى في القدح والنفاخات العظيمة التي تجعل الهواء ناراً ذات نوريّة. وإذا صحّ انقلاب أحد العنصرَين إلى الآخر، يجب انقلاب الآخر إليه، وإلاّ كان في الأدوار الغير المتناهية لم يبق شيء من ذلك إلاّ انقلب إلى هذا، فلا يبقى منه شيء. وأيضاً إذا صحّ الانقلاب، فنسبة الحامل إليهما سواء في الإمكان.

(٢٠١) والنار ذات النور شريفة لنوريّتها، وهي التي اتّفقت الفُرس على أنّها طلسم «ارديبهشت» وهو نور قاهر فيّاض. لها فهذه الأشياء ينقلب بعضها إلى بعض، فلها هيولى مشتركة. والهيولى هو البرزخ: نقول له في نفسه «برزخاً» وبالقياس إلى الهيئات «حاملاً» و«محلاً» وبالقياس إلى المجموع منه ومن الهيئات وهو النوع المركّب «هيولى». هذا على اصطلاحنا نحن. وهيولى الأفلاك غير مشتركة، أيّ هيئات برازخها الثابتة لا تفارقها ومجموعها لا يتبدّل.

II

فصل «في بيان انتهاء الحركات كلّها إلى الأنوار الجوهريّة أو العرضيّة»

(٢٠٢) ولك أن تعلم أنّ الحركات كلّها سببها الأوّل ـ أيّ الأعلى النوريّ ـ إمّا نور مجرّد مدبّر كما للبرازخ العلويّة والإنسان وغيره، وإمّا الشعاع الموجب للحرارة المحرّكة لما عندنا كما يشاهد من الأبخرة والأدخنة.

(٢٠٣) واعلم أنّ حركة الحجر إلى أسفل ليست بمجرّد طبعه ـ إذ لو كان في حيّزه الطبيعيّ ما تحرّك ـ بل تبتني على القسر. والقاسر إمّا أن ينتهي إلى نور مجرّد مدبّر أو أمرٍ مّا معلّل بحرارة توجبه، ونزول الأمطار أيضاً لهذا. فإنّ ما يتلطّف من

الأشياء اليابسة عندنا ويتصاعد هو الدخان؛ وما يتصاعد من الرطب المتلطّف هو البخار، وسببُ ذلك الحرارةُ؛ فيرجع إلى النور أو إلى حركة معلّلة بنور مجرّد أو عارض. ثمّ إذا غلب البرد على البخار، فينحدر ماء. وليس انحداره إلاّ بناء على تحريك حرارة على ما يشاهد في الحمّامات من صعود قطرات بحرارة وتكاثفها ببرد. وما يتكاثف على الجوّ من الأبخرة ويصير سحاباً، وينحبس فيه الدخان وأراد التخلّص، تقلقل فيه عند شدّة التقاوم والمصاكَة ليتخلّص يُسمَّى الرعد، وقد ابتنى على الحرارة. وقد ينفصل الدخان ناراً، وكان منه الصواعق وغيرها. والدخان إذا ضربه البرد يثقل فهبط، أو رجع لدفع مجاور الفلك الدائر لموافقته من القوابس وتحامل على الهواء متبدّداً، كان منه الرّياح. وكان السبب الأوّل في هذه الأشياء أيضاً الحرارة، ولا حرارة عندنا إلاّ من شعاع النيّرات أو ما يقع من نيران حاصلة بقدحنا، وهذا يسير. ثمّ القدح صادر عن الأنوار المتصرّفة التي لنا. وحركة المياه إلى مكانها الطبيعيّ وانفجارها من العيون، إنّما هو لأبخرة محتقنة؛ وكذا الزلازل، وسبب الأبخرة ما سبق. فالحركات كلّها سببها النور.

(٢٠٤) والحركات في البرازخ العلويّة وإن كانت مُعدّة للإشراقات، إلاّ أنّ الإشراق من الأنوار القاهرة، والمباشر للحركة النور المدبّر، فالعلَّة هناك النور المجرّد مع النور السانح. والحركة أقرب إلى طبيعة الحيوة والنوريّة، إذ هي مستدعية للعلّة الوجوديّة النوريّة بخلاف السكون فإنّه عدميّ، فيكفيه عدم علّة الحركة. فالسكون لمّا كان عدميّاً، فهو مناسب للظلمات الميّتة فلولا نور ـ قائم أو عارض ـ في هذا العالم، ما وقعت حركة أصلاً. فصارت الأنوار علّة الحركات والحرارات، والحركة والحرارة كلّ منهما مظهر للنور، لا أنّهما علّتاه بل تُعدّان القابل لأن يحصل فيه نور من النور القاهر الفائض بجوهره على القوابل المستعَدّة ما يليق باستعدادها.

(٢٠٥) وامّا النور فيوجدهما ويحصّلهما بسنخه، والنور فيّاض لذاته، فعّال لماهيّته لا بجعل جاعلٍ. وأمّا أشعّة الكواكب فعلّتها الكواكب. والنور التامّ له في نفسه أن يكون علّة للنور الناقص. ولمّا وجب المثلّث زواياه الثلث مع كونه هيئة،

لا يستبعد أن يكون نور عارض يوجب نوراً عارضاً على شرائط. والحرارة والحركة تستدعي أحدهما صاحبتها فيما له صلاحيةً القبول. والنور اختلاف آثاره وتعدّدها لاختلاف القوابل واستعداداتها. وبين الحركة والنور مصاحبة في البرازخ العلويّة، وصحبتهما أتمّ من صحبة أحدهما مع الحرارة.

(٢٠٦) وإذا فتّشتَ الأشياء لم تجد ما يؤثر في القريب والبعيد غير النور. ولمّا كانت المحبّة والقهر من النور، والحركة والحرارة أيضاً معلولاه، فصارت الحرارة لها مدخل في النزوع والشهوات والغضب، ويتمّ جميعها عندنا بالحركة، وصارت الأشواق أيضاً موجبةً للحركات. ومن شرف النار كونها أعلى حركة، وأتمّ حرارة، وأقرب إلى طبيعة الحيوة، وبه يستعان في الظلمات. وهو أتمّ قهراً وأشبه بالمبادئ لنوريّته؛ وهو أخو «النور الأسفهبد» الأنسيّ، وبهما يتمّ الخلافتان صغرى وكبرى. فلذلك أمر الفُرس بالتوجّه إليه فيما مضى من الزمان. والأنوار كلّها واجبة التعظيم شرعاً من نور الأنوار.

III

فصل «في بيان الإستحالة في الكيف التي هي تغيّر في الكيفيّات لا في الصور الجوهريّة»

(٢٠٧) الحرارة التي يوجبها الحركة ليست ـ كما يظنّ ـ أنها كانت كامنة وأظهرَها الحركات. واعتبر بالماء المتخضخض، ، فإنّ ظاهره وباطنه يتسخّنانِ، وكانا قبل ذلك باردَين. ولو كانت خارجة من الباطن، لَبرد الباطن. وظنّ بعض الناس أنّ الماء لا يتسخّن بالنار، بل يفشو فيه أجزاء ناريّة معها الحرارة. وذلك باطل، فإنّه لو كان بالفشوّ، لكان الماء الذي في الخزف أسرع تسخّناً من الذي في بعض القماقم الحديديّة والنحاسيّة على نسبة قوامَيهما ومنعِ الفشوّ؛ وليس كذا. ثمّ الناريّة كيف تدخل في الظرف المملوّ الذي لم يبق فيه مكان لفاشٍ؟ وهذه القوابس إذا امتزجت، حصل منها المواليد. والمزاج هو الكيفيّة المتوسّطة الحاصلة من كيفيّات متضادّة لأجسام مجتمعة متفاعلة متشابهة في جميع الأجزاء.

(٢٠٨) وإذا علمتَ أنّ الصور التي فرضوها غير متحقّقة، ففي المزاج لا يكون إلاّ توسّط الكيفيّات. وحاصل الفرق بين المزاج والفساد أنّ الفساد تبدّل بالكلّيّة، والمزاج توسّط المجتمعات ويحصل من هذه المركّبات: حيوان ونبات ومعادن. ومن المعادن كلّ ما حصل فيه برزخ نوريّ وثبات به يشبه بالبرازخ العلويّة وأنوارها ـ كالذهب والياقوت ـ كان محبوباً للنفوس مفرّحاً، فيه عِزّ من جهة كمال ثباته وأمر يناسب المحبّة للبصيص النوريّ.

(٢٠٩) ولما كان الغالب على هذه الأشياء الجوهر الأرضيّ ـ لحاجتها إلى حفظ الأشكال والقوى، ـ كان «اسْفَنْدارمُذ» ـ وهو النور القاهر الذي طلسمه الأرض ـ كثير العناية بها. ولمّا كان صنمه منفعلاً عن الجميع لنزولِ رتبتهِ، كان حصّة «كَذْبانُوئيّته» ـ أيّ اسفندارمذ ـ عن كلِّ صاحبِ صنمٍ حصّة الاناث. وطبيعة كلّ شيء إذا أُخذ غير كيفيّاته، فهو النور الذي يكون ذلكَ الشيء صنمَه على ما سبق.

(٢١٠) والمزاج الأتم ما للإنسان، فاستدعى من الواهب كمالاً. والأنوار القاهرة علمت استحالة تغيّراتها، فإنّ تغيّرهم لا يكون إلاّ لتغيّر الفاعل ـ وهو نور الأنوار ـ ويستحيل عليه؛ فلا تغيّر له ولا لها. وإنّما يحصل من بعضها الأشياء لاستعداد متجدّد لتجدّد الحركات الدائمة. ويجوز أن يكون الفاعل تامّاً ويتوقّف الفعل على استعداد القابل، فبقدر الاعتدال يقبل من الهيئات والصور ـ التي ذكرناها في النسب العقليّة في الأنوار القاهرة والوضعيّة التي للثوابت ـ ما يليق. ويحصل من بعض الأنوار القاهرة وهو صاحب طلسم النوع الناطق ـ يعني جبرئيل عليه السّلام، ـ وهو الأب القريب من عظماء رؤساء الملكوت القاهرة، «رَوان بَخش»، روح القدس، واهب العلم والتأييد، معطي الحيوة والفضيلة، على المزاج الأتمّ الإنسانيّ نور مجرّد هو النور المتصرّف في الصياصي الأنسيّة، وهو النور المدبّر الذي هو «اسفهبد الناسوت» وهو المشير إلى نفسه بالأنائيّة.

(٢١١) وليس هذا النور موجوداً قبل البدن، فإنّ لكلّ شخص ذاتاً تعلم نفسها

وأحوالها الخفيّة على غيرها. فليست الأنوار المدبّرة الأنسيّة واحدة، وإلاّ ما عَلم واحد كان معلوماً للجميع، وليس كذا. فقبل البدن أن كانت هذه الأنوار موجودة، لا يتصوّر وحدتها، فإنّها لا تنقسم بعد ذلك، إذ هي غير متقدّرة ولا برزخيّة حتّى يمكن عليها الإنقسام؛ ولا تكثّرها، فإنّ هذه الأنوار المجرّدة قبل الصياصي لا تمتاز بشدةٍ وضعفٍ ـ إذ كلّ رتبة من الشدّة والضعف ما لا يحصى ـ ولا عارضٍ غريبٍ، فإنّها ليست في عالَم الحركات المخصّصة حينئذ. فلمّا لم يمكن كثرتها ولا وحدته قبل تصرّف الصياصي، فلا يمكن وجودها.

(٢١٢) طريق آخر: إن كانت موجودةً قبل الصياصي، فلم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض ـ ولا اتّفاق ولا تغيّر فيه، ـ فتكون كاملةً، فتصرّفها في الصيصية يقع ضايعة ثمّ لا أولويّة بحسب الماهيّة لتخصّص بعضها بصيصيةٍ، والاتّفاقات ـ أعني الوجوب بالحركات ـ إنّما هو في عالم الصياصي، فيستعدّ الصيصية لنور مّا بالحركات، وليس في عالم النور المحض اتّفاق تخصّص ذلك الطرف. وما يقال «أنّ المتصرّفات يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها» كلام باطل، إذ لا تجدّد في ما ليس في عالم الحركات والتغيّرات على ما علمتَ.

(٢١٣) حجّة أُخرى: هي أنّ الأنوار المدبّرة ان كانت قبل البدن، فنقول: إن كان منها ما لا يتصرّف أصلاً، فليس بمدبّر، ووجوده معطّل؛ وإن لم يكن منها ما لا يتصرّف، كان ضرورياً وقوع وقتٍ وقع فيه الكلّ وما بقي نور مدبّر؛ وكان الوقت قد وقع في الآزال، فكان ما بقي في العالم نور مدبّر، وهو محال.

(٢١٤) طريق آخر: وإذا علمتَ لا نهاية الحوادث واستحالة النقل إلى الناسوت، فلو كانت النفوس غير حادثة، لكانت غير متناهية؛ فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات، وهو محال.

IV

فصل «في الحواسّ الخمس الظاهرة»

(٢١٥) الإنسان وغيره من الحيوانات الكاملة خُلق له حواسّ خمسة: اللمس،

والذوق، والشمّ، والسمع، والبصر. ومحسوسات البصر أشرف، فإنّها هي الأنوار من الكواكب وغيرها، لكنّ اللمس أهمّ للحيوان، والأهمّ غير الأشرف. والمسموعات ألطف من وجه آخر.

V

فصل «في بيان أنّ لكلّ صفة من صفات النفس نظيراً في البدن»

(٢١٦) وإذا علمتَ أنّ النور فيّاض لذاته، وإنّ له في جوهره محبّة لسنخه وقهراً على ما تحته، فيلزم من النور الاسفهبد في الصياصي الغاسقة بسبب قهره قوّة غضبيّة، وبتوسّط محبّته قوّة شهوانيّة. وكما أنّ النور الاسفهبد يشاهد صوراً برزخيّة، فيعقلها صوراً عامّة نوريّة تليق بجوهره ـ كَمن شاهد زيداً وعمراً وأخذ منهما للإنسانيّة صورة عامّة تحمل عليهما وعلى غيرهما، ـ يلزم في صيصيته قوّة غاذية تحيل الأغذية المختلفة كلّها إلى شبيه جوهر المغتذى؛ ولولا هذه، لتحلّل بدن الإنسان ولم يجد بدلاً، فما استمرّ وجوده. وكما أنّ في سنخ النور التامّ أن يكون مبدأ لنور آخر، فيحصل منه في صيصيته قوّة توجب صيصية أُخرى ذات نور، وهي المولّدة التي بها بقاء نوع ما لم يتصوّر بقاء شخصه، فتقطع قدراً من المادّة ليكون مبدأ لشخصٍ آخر. وكما أنّ من سنخ النور أن يزداد بالأنوار السانحة ويستكمل بالهيئات النوريّة ويخرج من القوّة إلى الفعل، فيحصل منه للصيصية قوّة توجب الزيادة في الأقطار على نسبة لايقة وهي النامية. ثمّ يخدم الغاذية جاذبة تأتيها بالمدد وماسكة تحفظه ليتصرّف المتصرّف، وهاضمة تهرّئه وتُعدّه للتصرّف، ودافعة لِما لا يقبل المشابهة.

(٢١٧) وهذه القوى فروع النور الاسفهبد في صيصيته، والصيصية صنم للنور الاسفهبد. فيحصل هذه القوى منه باعتبارات فيه وشركة أحوال البرازخ. ويدلّ على تُغايرها وجودُ بعضها قبل بعضٍ أو بعد بعض، واختلافُ الآثار واختلال بعضها عند كمال بعض. والإنسان استوفى قوى الحيوان والنبات.

VI

فصل «في بيان المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانيّ»

(٢١٨) النور الاسفهبد لا يتصرّف في البرزخ إلاّ بتوسّط مناسبة مّا، وهي ما له مع الجوهر اللطيف الذي سمّوه الروح، ومَنبعه التجويف الأيسر من القلب، إذ فيه من الاعتدال والبعد عن التضادّ ما يشابه البرازخ العلويّة. وفيه من الاقتصاد ما يظهر عنده المثال، فإنّ المقتصد الصافي له ذلك، وغيرهُ من العنصريّات يصير مظهراً للمثال بتوسّطه. وفيه من الحاجزيّة ما يقبل النور ويحفظه ويحفظ الأشكال والصور. وفيه أيضاً اللطافة والحرارة المناسبة للنور. وفيه الحركة أيضاً المناسبة للنور العارض. وإذا لم يكن في إعداد نوعه الثبات لسرعةِ تحلّله باعتبار اللطف وغلبة الحرارة، فثبت نوعه بالمدد. فقد أتى على جميع مناسبات النور. فإنّ الفضاء لم يكن يقبل الشعاع، ولكن يناسب النور بحرارته وسرعة قبول حركته. ولهذا قصد إلى عالم النور البرزخيّ الذي دامت حركته، وقرب منه وعشقه. والحاجز قبل النور الشعاعيّ وحفظه، فناسب من هذا الوجه. والمقتصد حفظ الشعاع وصار مظهراً لمثال النيّر والمستنير، ولكن خالف مناسبة النور بالبرد ونحوه.

(٢١٩) وهذا الروح فيه المناسبات الكثيرة، وهو متبدّد في جميع البدن، وهو حامل القوى النوريّة، ويتصرّف النور الاسفهبد في البدن بتوسّطه ويعطيه النور. وما يأخذ من النور السانح من القواهر ينعكس منه على هذا الروح. وما به الحسّ والحركة هو الذي يصعد إلى الدماغ ويعتدل، ويقبل السلطان النوريّ، ويرجع إلى جميع الأعضاء. ولمناسبة السرور مع النور صار كلّ ما تولّد روحاً نورانيّاً، مفرّحاً ـ أعني من جملة الأغذية ـ، ولمناسبة النفوس مع النور صارت النفوس متنفّرة عن الظلمات منبسطة عند مشاهدة الأنوار. والحيوانات كلّها تقصد النور في الظلم وتعشق النور. فالنور الاسفهبد وأن لم يكن مكانيّاً ولا ذا جهة، إلاّ أنّ الظلمات التي في صيصيته مطيعة له.

VII

فصل «في أنّ الحواسّ الباطنة غير منحصرة في الخمس»

(٢٢٠) واعلم أنّ الإنسان إذا نسي شيئاً ربّما يصعب عليه ذكره حتّى أنّه يجتهد عظيماً ولا يتيسّر له، ثمّ يتّفق أحياناً أن يتذكّر ذلك بعينه. فليس هذا الذي يذكره بعينه في بعض قوى بدنه، وإلاّ ما غاب عن النور المدبّر بعد السعي البالغ في طلبه. وليس على ما يُفرَض أنّه محفوظ في بعض قوى بدنه ومنع عنه مانع، فإنّ الطالب إنّما هو النور المتصرّف، وليس ببرزخيّ حتّى يمنعه مانع عن أمر محفوظ في بعض قوى صيصيته؛ ولا يشعر الإنسان في حال غفلته عن أمر بشيء مُدرك في ذاته وصيصيته له. فليس التذكّر إلاّ من عالم الذكر، وهو من مواقع سلطان الأنوار الاسفهبديّة الفلكيّة، فإنّها لا تنسى شيئاً.

(٢٢١) والصور الخياليّة على ما فُرضت مخزونة في الخيال باطلة لمثل هذا؛ فإنّها لو كانت فيها، لكانت حاضرةً له وهو مدرك لها. ولا يجد الإنسان في نفسه عند غيبته عن تخيّل زيد شيئاً مدركاً له أصلاً؛ بل إذا أحسّ الإنسان بشيءٍ مّا يناسبه ـ أو تفكّر فيه بسبب من الأسباب ـ ينتقل فكره إلى زيد، فيحصل له استعداد استعادة صورته من عالم الذكر. والمعيد من عالم الذكر إنّما هو النور المدبّر.

(٢٢٢) وأثبت بعض الناس في الإنسان قوّة وهميّة هي الحاكمة في الجزئيّات، وأُخرى هي متخيّلة لها التفصيل والتركيب، وأوجب أنّ محلّهما التجويف الأوسط. ولقايل أن يقول: إنّ الوهم بعينه هو المتخيّلة، وهي الحاكمة والمفصّلة والمركّبة. ودليلك على تغاير القوى أمّا اختلاف بعضها مع بقاء البعض، ولا يمكن لأحد دعوى بقاء المخيّلة سليمة وليس ثمّ شيء حاكم في الجزئيّات الذي هو الوهم عندك، واختلاف المواضع عُرف بلزوم اختلال بعض القوى لاختلال مواضعها، وقد اعترف بأنّهما في التجويف الأوسط، وإذ لا يختلّ أحد منهما مع سلامة صاحبه، فمواضعهما أيضاً كذلك؛ وأمّا تعدّد الأفاعيل، فلا يمكن الحكم بتعدّد القوى لتعدّد الافاعيل، إذ يجوز أن يكون قوّة واحدة بجهتَين تقتضي فعلَيْن. أليس

الحسّ المشترك باعترافه مع وحدته يدرك جميع المحسوسات التي لا يتأتّى إدراكها إلاّ بحواسّ خمس؟ وهو يجتمع عنده مُثُل جميع المحسوسات، فيدركها مشاهدةً. ولولا ذلك ما كان لنا أن نحكم أنّ هذا الأبيض هو هذا الحلو للحاضرَين، فإنّ الحسّ الظاهر منفرد بأحدهما، والحاكم يحتاج إلى حضور الصورتين ليحكم عليهما. فإذا جاز أن يكون لقوّة واحدة إدراكات كثيرة، فجاز منها أفاعيل متعدّدة كثيرة على أنّ الحكم الوهميّ لا يخالف أفاعيل المتخيّلة.

(٢٢٣) ثمّ العجب أنّ منهم من قال: «إنّ المتخيّلة تفعل ولا تدرك» وعنده الإدراك بالصورة. فإذا لم يكن عندها صورة ولا تدرك، فأيّ شيء تُركّبه وتفصّله؟ والصورة التي عند قوّة أُخرى كيف تُركّبها هذه القوّة وتُفصّلها؟ وإذا لم يمكن سلامة المتخيّلة وتمكّنها من أحكامها دون صور، فلا يمكن أن يقال: يختلّ الخيال أو موضعه والمتخيّلة سليمة وهي على أفعالها.

(٢٢٤) فالحقّ أنّ هذه الثلث شيء واحد وقوّة واحدة باعتبارات يعبّر عنها بعبارات. والذي يدلّ على أنّ هذه غير النور المدبّر، إنّا إذا حاولنا تثبّتاً على شيء، نجد من أنفسنا شيئاً ينتقل عنه، ونعلم منّا أنّ الذي يجتهد في التثبيت غير الذي يروم النقل، وإنّ الذي يثبت بعض الأشياء غير الذي ينكرها. وإذا كنّا نجد في أبداننا ما يخالفها هكذا، فهو غيرما به أنائيّتنا. فهو إذن قوّة لزمت عن النور الاسفهبد في الصيصية، ولأجل أنّها ظلمانيّة منطبعة في البرزخ تنكر الأنوارَ المجرّدة ولا تعترف إلاّ بالمحسوسات؛ وربّما تنكر نفسّها، وتساعد في المقدّمات، فإذا وصلتّ إلى النتيجة، عادت منكرة، فتجحد موجب ما سلّمتْ من الموجب. والتذكّر وان كان من عالم الأفلاك، إلاّ أنّه يجوز أن يكون قوّة يتعلّق بها استعدادُ مّا للتذكّر.

VIII

فصل «في حقيقة صور المرايا والتخيل»

(٢٢٥) وقد علمتَ أنّ انطباع الصور في العين ممتنع، وبمثل ذلك يمتنع في موضع من الدماغ. والحقّ في صور المرايا والصور الخياليّة أنّها ليست منطبعة، بل

هي صياص معلّقة ليس لها محلّ. وقد يكون لها مظاهر، ولا تكون فيها. فصور المرآة مَظهرها المرآة، وهي معلّقة لا في مكان ولا في محلّ. وصور الخيال مظهرها التخيّل وهي معلّقة. وإذا ثبت مثال مجرّد سطحيّ لا عمق له ولا ظهر ـ كما للمرايا ـ قائم بنفسه وما هو منه عرض، فصحّ وجود ماهيّةٍ جوهريّةٍ لها مثال عرضيّ، والنور الناقص كمثال النور التامّ فافهم!

(٢٢٦) وكما أنّ الحواسّ كلّها ترجع إلى حاسّة واحدة ـ وهي الحسّ المشترك، ـ فجميع ذلك يرجع في النور المدبر إلى قوّة واحدة هي ذاته النوريّة الفيّاضة لذاتها. والأبصار وأن كان مشروطاً فيه المقابلة مع البصر، إلاّ أنّ الباصر فيه النور الاسفهبد؛ وإنّما لا يرى أشياء قبل المفارقة، لأنّ الشيء قد يعرض له ما يشغله عن أبصار ما من شأنه أن يبصره، والشاغل في حكم الحجاب. وقد جرّب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صريحة أتمّ ممّا للبصر في حالة انسلاخ شديد عن البدن، وهم متيقّنون حينئذٍ بأنّ ما يشاهدون من الأُمور ليست نقوشاً في بعض القوى البدنيّة، والمشاهدة البصريّة باقية مع النور المدبّر. ومَن جاهد في الله حقّ جهاده وقهر الظلمات، رأى أنوار العالم الأعلى مشاهدةً أتمّ من مشاهدة المبصرات هيهنا. فنور الأنوار والأنوار القاهرة مرئيّة برؤية النور الاسفهبد ومرئيّة برؤية بعضها بعضاً، والأنوار المجردة كلّها باصرة. وليس بصرها يرجع إلى علمها، بل علمها يرجع إلى بصرها.

(٢٢٧) فهذه القوى في البدن كلّها ظلٌّ ما في النور الاسفهبد، والهيكل أنّما هو طلسمه حتّى أنّ المتخيّلة أيضاً صنم لقوّة النور الاسفهبد الحاكمة. ولولا أنّ النور المدبّر له أحكام بذاته، ما حكم بأنّ له بدناً أو تخيّلاً جزئيّاً أو له قوّة متخيّلة جزئيّة، فهذه الأشياء غير غايبة عنها، بل ظاهرة لها ظهوراً مّا. والتخيّل لا يأخذ صورة نفسه، فإنّه حاكم على المحسوسات وما يتبعها. والنور الاسفهبد محيط وحاكم بأنّ له قوى جزئيّة، فله الحكم بذاته، وهو حسّ جميع الحواسّ. وما تفرّق في جميع البدن، يرجع في النور الاسفهبد حاصله إلى شيء واحد. وللنور

الاسفهبد إشراق على مُثُل الخيال ونحوه، وإشراق على الأبصار المستغني عن الصورة.

(٢٢٨) وله ذكر إجماليّ: إنّ هذا الإشراق على الخيال مثل الإشراق على الأبصار، وإلاّ أن كان مجرّد مثال الخيال، إن أدرك أنّه مثال الخارج، يكون أدرك الخارج الغائب دون مثال واستغنى عنه، وهو ممتنع على أنّ الخارج المتخيّل قد يكون انعدم في حالة التخيّل. والبصر لمّا كان إدراكه بكونه حاسّة نوريّة وعدم الحجاب بينه وبين المستنير، فالنوريّة مع عدم الحجاب في المجرّدات أتمّ، وهي ظاهرة لذاتها، فهي باصرة ومبصرة للأنوار.

المقالة الخامسة

في المعاد والنّبوّات والمنامات
(وفيها فصول)

I

فصل في بيان التناسخ

(٢٢٩) النور الاسفهبد استدعاه المزاج البرزخيّ باستعداده المستدعي لوجوده، فله ألف مع صيصيته لأنّها استدعت وجوده. وكان علاقته مع البدن لفقره في نفسه ونظرِه إلى ما فوقه لنوريّته؛ وهي لأفعاله وحقيبة لأنواره ووعاء لآثاره ومعسكر لقواه. والقوى الظلمانيّة لمّا عشقته تشبّثت به تشبّثاً عشقيّاً، وجذبته إلى عالمها عن عالم النور البحت الذي لا يشوبه ظلمة برزخيّة أصلاً؛ فانقطع شوقه عن عالم النور البحت إلى الظلمات. والصيصية الأنسيّة خُلقت تامّة يتأتّى بها جميع الأفاعيل، وهي أوّل منزل للنور الاسفهبد على رأي حكماء المشرق في عالم البرازخ. ولمّا كان الجوهر الغاسق مشتاقاً بطبعه إلى نور عارض ليظهره ونور مجرّد ليدبّره ويحيى به، فإنّ الغاسق أنّما هو من جهة الفقر في القواهر. وكما أنّ الفقير مشتاق إلى الاستغناء، فكذا الغاسق مشتاق إلى النور.

(٢٣٠) قال يوذاسف ومن قبله من المشرقيّين: إنّ باب الأبواب لحياة جميع الصياصي العنصريّة الصيصية الأنسيّة. فأيّ خلقٍ يغلب على النور الاسفهبد وأيّ هيئة ظلمانيّة تتمكّن فيه ويركن إليها هو، يوجب أن يكون بعد فساد صيصيّة منتقلاً

علاقته إلى صيصية مناسبة لتلك الهيئة الظلمانيّة من الحيوانات المنتكسة. فإنّ النور الاسفهبد إذا فارق الصيصية الأنسيّة، وهو مظلم مشتاق إلى الظلمات ولم يعلم سنخَه وعالَمَ النور وتمكّنت فيه الهيئات الردية، فينجذب إلى الصياصي المنتكسة لحيوانات أُخرى، وجذبته الظلمات.

(٢٣١) قالوا: والمزاج الأشرف ما للصيصية الأنسيّة، وهي أولى بقبول الفيض الجديد الاسفهبديّ من النور القاهر. فلا ينتقل إليها من غيرها نور اسفهبد ـ إذ تستدعى من الواهب نوراً مدبّراً ـ ويقارنها مستنسخ، فيحصل في إنسان واحد أنائيّتان مدرِكتان، وهو محال.

(٢٣٢) قالوا: ولا يلزم من استدعاء الصيصية الأنسيّة النور الاسفهبد من النور القاهر استدعاء الصيصية الصامتة النور الاسفهبد من النور القاهر. فإذا انفسدت الصيصية الأنسيّة، والنور الاسفهبد عاشق للظلمات، لا يعلم مأواه؛ فهو بشوقه ينجذب إلى أسفل سافلين. والصياصي المنتكسة وعالم البرازخ أيضاً متعطّش، فينجذب بالضرورة إلى صيصية أُخرى. فإنّ الحكمة التي لأجلها اقترن النور الاسفهبد بعلايق البدن من حاجته إلى الاستكمال بَعدُ باقية. والنور لا يتمّ بغير نور، ولا يرتقي من الصياصي الصامتة إلى الإنسان شيء، بل ينحدر من الصياصي الأنسيّة إلى الصوامت للهيئات. ولكلّ خلقٍ صياصٍ ﴿لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾[١].

(٢٣٣) وما يقال «إنّ عدد الكائنات لا ينطبق على عدد الفاسدات» فباطل، لأنّ الأنوار المدبّرة المستظلمة في الأزمنة الطويلة كثيرة، وهي متدرّجة في النزول. وأصحاب الحرص لا يلحقون الصياصي النمليّة إلاّ بعد مفارقة صياصي أنواع كثيرة متفاوتة المقدار والعلايق. ولا يرتقي منها إلى الإنسان شيء ليلزم صعوبات في انطباق العدد الكثير على الصياصي القليلة الطويلة الأعمار من صياصٍ قليلة الأعمار كثيرة العدد جدّاً. وينتقص العلايق بالسكرات وشدّة الموت والبلايا. ولكلّ مرتبةٍ

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٤٤.

كبارُ وأوساط وصغار، ولكلّ قومٍ من أرباب الصناعات أُمّةٌ من الصوامت تشبههم خلقاً وعيشةً؛ فتنتقل إلى الأكبر، ثمّ إلى الأوسط على المراتب الكثيرة، ثمّ إلى الأصغر في أزمنة متطاولة.

(٢٣٤) وعند هؤلاء ما يقال «إنّ كلّ مزاج يستدعي من النور القاهر نوراً متصرّفاً» فكلام غير واجب الصحّة، إذ لا يلزم في غير الصيصية الإنسانيّة وما يقال «إنّه لا يلزم أن يتّصل وقت فساد الصيصية الإنسانيّة بوقت كون صيصية صامتة» ليس بمتوجّه أيضاً؛ فإنّ الأُمور مضبوطة بهيئات فلكيّة غايبة عنّا، كما يوجب في خسارة بعض الناس ربحُ بعضٍ بحيث لا يبقى المالُ بينهما معطّلاً فكذا في موت بعض الصياصي حيوة بعض منها.

هذا مذهب المشرقيّين. وربّما يجوّزون النقل فيما وراء الإنسان من شخصٍ إلى مشاكله، ما لم يلزم المزاحمة التي في الإنسان لاستعداد الفيض.

(٢٣٥) وقال المشّاؤون «جميع الأمزجة مستدعية بخواصّ مزاجها نفوساً متصرّفةً، فيلزم فيها ما ذكرتم في الإنسان». هذا مذهب المشّائين. وافلاطون ومن قبله من الحكماء قائلون بالنقل، وإن كانت جهات النقل قد يقع فيها خلاف.

وتمسّك بعض الإسلاميّين بآيات من الوحي قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[1] وقوله تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخْرُجُواْ مِنْهَآ أُعِيدُواْ فِيهَا﴾[2]. وقوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾[3]. وآيات المسخ والأحاديث الواردة في ان الناس يبعثون على صور مختلفة بحسب أخلاقهم كثيرة. وكما ورد في الوحي حكاية عن الأشقياء: ﴿رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ﴾[4]؟ وكقوله تعالى في السعداء: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾[5]. وغير ذلك.

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٦.
(٢) سورة السجدة، الآية: ٢٠.
(٣) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.
(٤) سورة غافر، الآية: ١١.
(٥) سورة الدخان، الآية: ٥٦.

وصغى أكثر الحكماء إلى هذا، إلاّ أنّ الجميع متفقون على خلاص الأنوار المدبّرة الطاهرة إلى عالم النور دون النقل، ونحن نذكر بعد هذا ما يقتضيه ذوق حكمة الإشراق.

(٢٣٦) واعلم أنّ النور المجرّد المدبّر لا يتصوّر عليه العدم بعد فناء صيصيته، فإنّ النور المجرّد لا يقتضي عدم نفسه، وإلاّ ما وُجد. ولا يبطله موجبُه وهو النور القاهر، فإنّه لا يتغيّر. ثمّ أنّ الشيء كيف يبطل لازمَ ذاته بذاته؟ ثمّ أنّ النور كيف يبطل شعاعه وضوءه بنفسه؟ والأنوار المجرّدة ليس بينها مزاحمة على محلّ أو مكانٍ لتقدّسها عنهما. وليست حالّة في الغواسق ليشترط فيها مقابلة واستعداد محلّ. وليس مبدأ المدبّرات بمتغيّر، فلا تكون هي كمتعلّقات حصلت من المدبّر وحده، أو مع غيره كالصقاليّات، فإنّها مشروطة بشهود الحيّ الباصر. ونسبة غير النفس الفاعليّة إلى ما لها كالمحلّ للنقوش ـ كانت منه أو من غيره ـ فإذا بطل حال المبدأ، بطلت. فالنور المجرّد دايم، فيدوم. ولو كانت الأنوار المدبّرة قابلة للعدم، لكان انعدامها للهيئات الظلمانيّة؛ ففي حالة مقارنة علايق البدن كانت أولى بالعدم، لا بعد المفارقة. وإذا تخلّص النور المجرّد عن الظلمات، فيبقى ببقاء النور القاهر الذي هو علّته. وموت البرزخ إنّما هو لبطلان مزاجه الذي كان به صلاحيّة قبول تصرّفات النور المدبّر.

II

فصل «في بيان خلاص الأنوار الطاهرة إلى عالم النور»

(٢٣٧) النور المدبّر إذا لم يقهره شواغل البرزخ، يكون شوقه إلى عالم النور القدسيّ أكثر منه إلى الغواسق. فكلّما ازداد نوراً وضوءًا، ازداد عشقاً ومحبّةً إلى النور القاهر، وازداد غنًى وقرباً من نور الأنوار. ولو كانت الأنوار المتصرّفة غير متناهية قوّة التأثير، ما حجبها جذبُ شواغل البرازخ عن الأُفق النوريّ. والأنوار الاسفهبديّة إذا قهرت الجواهر الغاسقة، وقوى عشقها وشوقها إلى عالم النور، واستضاءت بالأنوار القاهرة، وحصل لها ملكة الاتّصال بعالم النور المحض، فإذا

انفسدت صياصيها لا تنجذب إلى صياصٍ أُخرى لكمال قوّتها وشدّة انجذابها إلى ينابيع النور. والنور المتقوّي بالشوارق العظيمة العاشق لسنخه ينجذب إلى ينبوع الحيوة، والنور لا ينجذب إلى مثل الصياصي، ولا يكون له نزوع إليها. فيتخلّص إلى عالم النور المحض ويصير قدسياً تقدّس نور الأنوار والقواهر القديسين. ولمّا كان من المبادئ لا يتصوّر القرب بالمكان بل بالصفات، كان أكثر الناس تجرّداً عن الظلمات أقرب منها.

(٢٣٨) والشوق حامل الذوات الدرّاكة إلى نور الأنوار، فالأتمّ شوقاً أتمّ انجذاباً وارتفاعاً إلى النور الأعلى. ولمّا علمتَ أنّ اللذّة وصول ملائم الشيء وإدراكه لوصول ذلك، والألم إدراك حصول ما هو غير ملائم للشيء من حيث هو كذا، وجميع الإدراكات من النور المجرّد ولا شيء أدرك منه، فلا شيء أعظم وألذّ من كماله وملائماته، سيّما وقد عرفتَ أنّ اللذّات في طلسمات الأنوار المجرّدة منها ترشّحت وهي ظلالها. والغير الملائم لها هيئات ظلمانيّة وظلال غاسقة من صحبة البرازخ المظلمة وشوقها إلى ذلك. والأنوار الاسفهبديّة ما دامت معها علاقة الصيصية والشواغل البرزخيّة الكثيرة، لا تلتذّ بكمالاتها ولا تتألّم بعاهاتها، كشديد السكر إذا وصل إليه مشتهاه أو أزهفته عاهة وهو متخبّط في سكره، غيرُ مُدرك لما أصابه. ومَن لم يلتذّ بإشراقات القواهر النوريّة وأنكر اللذّة الحقّة، فهو كالعنين إذا أنكر لذّة الوقاع.

(٢٣٩) وكما أنّ لكلّ من الحواسّ لذّةً وألماً ليس لحاسّة أُخرى على حسب اختلاف ادراكاتها وكمالاتها، وكذا ما للشهوة والغضب، وكمال النور الاسفهبد اعطاء قوّتَيْ قهره ومحبّته حقّهما، فإنّ القهر للنور على تحته في سنخه، وكذا المحبّة، فينبغي أن يسلّط قهرهُ على الصيصية الظلمانيّة ومحبّته إلى عالم النور. وإن كان كُتب عليه الشقاوة، فيقع محبّته وعشقه على الغواسق، فيقهره الظلمات. وإنّما يقع محبّته إلى عالم النور كما ينبغي، إذا عرف ذاته وعرف عالم النور وترتيب الوجود والمعاد ونحوها على حسب الطاقة البشريّة. ولما كان تدبير الصيصية

والعناية بها أيضاً ضرورياً، فأجود الأخلاق الاعتدال في الأُمور الشهوانيّة والغضبيّة وفي صرف الفكر إلى المهمّات البدنيّة.

(٢٤٠) ولا خلاصَ لِمَن لم يكن أكثر همّه الآخرة وأكثر فكره في عالم النور. وإذا تجلّى النور الاسفهبديّ بالاطلاع على الحقائق وعشقٍ ينبوع النور والحيوة، وتطهّر من رجس البرازخ، فإذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن، تخلّص عن الصيصية؛ وانعكست عليه إشراقات لا تتناهى من نور الأنوار من غير واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الإشارة إليه، ومن القواهر أيضاً كذا، ومن الاسفهبديّة الطاهرة الغير المتناهية في الآزال ـ من كلّ واحدٍ واحدٍ نورُه وما أشرق عليه من كلّ واحدٍ مراراً لا تتناهى، ـ فيلتذّ لذّة لا تتناهى. وكلّ لاحقٍ يلتذّ بالسوابق، ويلتذّ به السوابق، ويقع منه على غيره عليه أنوار لا تتناهى، وهي إشراقات ودواير عقليّة نوريّة يزيد في رونقها إشراق جلال نور الأنوار ومشاهدته.

(٢٤١) وكما أنّ مدرك النور المجرّد وإدراكه ومدرَكه لا يقاس إلى ثلث الظلمانيّات، فلذّته لا تقاس إلى لذّتها، ولا يحاط بها في هذا العالم، كيف وكلّ لذّة برزخيّة أيضاً إنّما حصلت بأمر نوريّ رشّ على البرازخ، حتّى أنّ لذّة الوقاع أيضاً رشح عن اللذّات الحقّة. فإنّ الذي يواقع لا يشتهي إتيان الميّت، بل لا يشتهي إلاّ برزخاً وجمالاً فيه شوب نوريّ؛ ويتمّ لذّته بالحرارة التي هي أحد عشّاق النور ومعلولاته، وبالحركة التي هي أحد معلولات النور من عالم النور محبّة مع قهر على الذكر، ومحبّة مع الذلّ على الأُنثى على نسبة ما في العلّة والمعلول على ما سبق. وكلّ يريد أن يتّحد بصاحبه بحيث يرتفع الحجاب البرزخيّ. وإنّما ذلك طلب للنور الاسفهبديّ لذّات عالم النور الذي لا حجاب فيه.

(٢٤٢) والاتّحاد الذي بين الأنوار المجرّدة إنّما هو الاتّحاد العقليّ لا الجرميّ. وكما أنّ النور الاسفهبديّ لمّا كان له تعلّق بالبرزخ وكانت الصيصية مظهَره، فتوهّم أنّه فيها وإن لم يكن فيها؛ فالأنوار المدبّرة إذا فارقت، من شدّة قربها من الأنوار القاهرة العالية ونور الأنوار وكثرة علاقتها العشقيّة معها، تتوهّم إنّها

هي. فيصير الأنوار القاهرة مظاهر للمدبّرات كما كانت الأبدان مظاهر لها. وبحسب ما يزداد المحبّة المشوبة بالغلبة، ازداد الأنس واللذّة في عالمنا، وكذا تعاشق الحيوانات. هذا هيهنا؛ فما قولك في عالم المحبّة الحقّة التامّة والقهر التامّ الخالصين، الذي كلّه نور وبصيص وحيوة؟

(٢٤٣) ولا تظنّنّ أنّ الأنوار المجرّدة تصير بعد المفارقة شيئاً واحداً، فإنّ شيئين لا يصيران واحداً، لأنّه إن بقي كلاهما، فلا اتّحاد؛ وإن انعدما، فلا اتّحاد؛ وإن بقي أحدهما وانعدم الآخر، فلا اتّحاد. وليس في غير الأجسام اتّصال وامتزاج. والمجرّدات لا تنعدم، فهي ممتازة امتيازاً عقليّاً لشعورها بذاتها وشعورها بأنوارها وإشراقاتها وتخصّص يبتني على تصرّفات الصياصي؛ بل يصير مظاهرها الأنوار التامّة، كما صارت المرايا مظاهر المُثُل ضرباً للمثل. فيقع على المدبّرات سلطان الأنوار القاهرة، فتقع في لذّة وعشقٍ وقهرٍ ومشاهدةٍ لا يقاس بذلك لذّة مّا. وقهر العالم الأعلى غير مفسدٍ، إذ الطبيعة القابلة للعدم منتفية هنالك، بل يكمل اللذّة، والمدبّرات الطاهرة الشبيهة بالقواهر مقدّسة بقدس الله تعالى ﴿طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَـَٔابٍ﴾(١).

III

فصل «في بيان أحوال النفوس الإنسانيّة بعد المفارقة البدنيّة»

(٢٤٤) والسعداء من المتوسّطين والزهّاد من المتنزّهين قد يتخلّصون إلى عالم المُثُل المعلّقة التي مَظهَرها بعض البرازخ العلويّة، ولها ايجاد المُثُل والقوّة على ذلك. فيستحضر من الأطعمة والصور والسماع الطيّب وغير ذلك على ما يشتهي. وتلك الصور أتّم ممّا عندنا، فإنّ مظاهر هذه وحواملها ناقصة، وهي كاملة. ويخلّدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلويّة.

(٢٤٥) وأمّا أصحاب الشقاوة ـ الذين كانوا ﴿حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾(٢) ﴿فَأَصْبَحُوا فِي

(١) سورة الرعد، الآية: ٢٨. (٢) سورة مريم، الآية: ٦٨.

دِيَرِهِمْ جَٰثِمِينَ﴾[١] ـ سواء كان النقل حقاً أو باطلاً ـ فإنّ الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة ـ إذا تخلّصوا عن الصياصي البرزخيّة يكون لها ظلال من الصور المعلّقة على حسب أخلاقها.

(٢٤٦) والصور المعلقة ليست مُثُل افلاطون، فإنّ مُثُل افلاطون نوريّة ثابتة، وهذه مُثُل معلّقة «منها» ظلمانيّة و«منها» مستنيرة للسعداء على ما يلتذّون به بيض مُرد، وللأشقياء سود زرق. ولمّا كان الصياصي المعلّقة ليست في المرايا وغيرها، وليس لها محلّ، فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم، وربّما تنتقل في مظاهرها، ومنها يحصل ضرب من الجنّ والشياطين. وقد شهد جمع لا يحصى عددهم من أهل دربند، وقوم لا يعدّون من أهل مدينة تسمّى ميانج شاهدوا هذه الصور كثيراً بحيث أكثر المدينة كانوا يرونهم دفعةً في مجمع عظيم على وجه ما أمكنني دفعهم. وليس ذلك مرّة أو مرّتين، بل في كلّ وقتٍ يظهرون؛ ولا يصل إليهم أيدي الناس. وقد جرّب من أمور أُخرى صياصٍ متدرّعة غير ملموسة ليس مظاهرها الحسّ المشترك، بل تكاد تتدرّع بجميع البدن وتقاوم البدن وتصارع الناس.

(٢٤٧) وَلي في نفسي تجارب صحيحة تدلّ على أنّ العوالم أربعة: أنوار قاهرة، وأنوار مدبّرة، وبرزخيّان، وصور معلّقة ظلمانيّة ومستنيرة فيها العذاب للأشقياء. ومن هذه النفوس والمُثُل المعلّقة يحصل الجنّ والشياطين؛ وفيها السعادات الوهميّة. وقد يحصل هذه المُثُل المعلّقة حاصلةً جديدةً وتبطل كما للمرايا والتخيلات. وقد يخلقها الأنوار المدبّرة الفلكّية لتصير مظاهر لها عند المصطفين. وما يخلقها المدبّرات تكون نوريّة وتصحبها أريحيّة روحانيّة. ولمّا شوهدت هذه المثل وما نسب إلى الحسّ المشترك، فدلّ على أنّ المقابلة ليست بشرط للمشاهدة مطلقاً؛ بل أنّما توقّف عليها الأبصار، لأنّ فيها ضرباً من ارتفاع الحجب.

---

(١) سورة هود، الآية: ٦٧.

(٢٤٨) وهذا العالم المذكور نسميّه «عالم الأشباح المجرّدة»، وبه تحقّق بعث الأجساد والأشباح الربّانيّة وجميع مواعيد النبوّة، وقد يحصل من بعض نفوس المتوسّطين ذوات الأشباح المعلّقة المستنيرة التي مظاهرها الأفلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها على حسب طبقات الأفلاك مرتبة مرتبة، ومرتقى المتقدّسين من المتألّهين أعلى من عالم الملائكة.

IV

فصل «في الشرّ والشقاوة»

(٢٤٩) الشقاوة والشرّ إنّما لزمَا في عالم الظلمات من الحركات، والظلمة والحركة لزمتا من جهة الفقر في الأنوار القاهرة والمدبّرة، والشرّ لزم بالوسايط. ونور الأنوار يستحيل عليه هيئات وجهات ظلمانيّة، فلا يصدر منه شرّ. والفقر والظلمات لوازم ضروريّة للمعلولات كساير لوازم الماهيّة الممتنعة السلب. ولا يتصوّر الوجود إلاّ كما هو عليه، والشرّ في هذا العالم أقلّ من الخير بكثير.

(٢٥٠) **قاعدة** «في كيفيّة صدور المواليد الغير المتناهية عن العلويّات». لما كانت قوّة القواهر غير متناهية في الفعل والمادّة قابلة لها قوّة ذلك إلى غير النهاية، والمُعدّات من الحركات غير متناهية، انفتح باب حصول البركات وفيض الأنوار المدبّرة إلى غير نهاية قرناً بعد قرنٍ. والكامل من المدبّرات بعد المفارقة يلحق بالقواهر، فيزداد عدد المقدّسين من الأنوار إلى غير النهاية.

V

الفصل

«في بيان سبب الانذارات والاطّلاع على المغيبات»

(٢٥١) الإنسان إذا قلّت شواغل حواسّه الظاهرة، فقد يتخلّص عن شغل التخيّل، فيطّلع على أُمور مغيَّبة ويشهد بذلك المنامات الصادقة. فإنّ النور المجرّد إذا لم يكن متحجّماً وجرمياً، فلا يتصوّر أن يكون بينه وبين الأنوار المدبّرة الفلكيّة حجاب سوى شواغل البرازخ. والنور الاسفهبد حجابه شواغل الحواسّ الظاهرة

والحواس الباطنة. فإذا تخلّص عن الحواسّ الظاهرة وضعف الحسّ الباطن، تخلّصت النفس إلى الأنوار الاسفهبديّة للبرازخ العلويّة واطّلعت على النقوش التي في البرازخ العلويّة للكاينات. فإنّ هذه الأنوار عالمة بجزئيّاتها ولوازم حركاتها. فإذا بقي أثرها في الذكر كما شاهد في الألواح العالية صريحاً، فلا يحتاج إلى تأويل وتعبير. وإن لم يبق أثرها بل أخذت المتخيّلة في الانتقالات عنه إلى أشياء أُخرى متشابهة أو متضادّة أو مناسبة بوجه آخر، فذلك يحتاج إلى تفسير مّا واستنباط أن المتخيّلة من أيّ شيء انتقلت إليه.

(٢٥٢) واعلم أنّ نقوش الكائنات أزلاً وأبداً محفوظة في البرازخ العلويّة مصوّرة، وهي واجبة التكرار. فإنّه إن كان في البرازخ العلويّة نقوش غير متناهية لحوادث مترتّبة لا يكون شيء منها إلاّ بعد شيء، فتلك النقوش هي نفس من السلاسل المجتمعة المترتّبة، فيتناقض ما برهن عليه وهو محال. ثمّ ان كان فيها نقوش غير متناهية لحوادث في المستقبل مترتّبة، فإن كان كلّ واحد منها لا بّد وأن يقع وقتاً مّا، فيأتي وقت مّا يكون الكلّ قد وقع فيه، فيتناهى السلسلة، وقد فرضت هي غير متناهية وهو محال. وإن لم يكن حصول وقتٍ قد فرغ فيه الكلّ عن الوقوع، ففيها ما لا يقع أبداً، فليس من الكائنات في المستقبل، وقد فُرض منها، هذا محال. ولا يلزم هذا في الممكنات المستقبلة كيف كانت، فإنّها دون الصور المفصّلة المعقولة لا كلّ لها.

(٢٥٣) ولا ينبغي أن يتوهّم أن يكون شيء من الكائنات الماضية أو المستقبلة لا تعلمها هي، فيكذّبه المنامات والكهانات وأخبار النبوّات بما وقع وبما سيقع وتذكّرُ الأحوال الماضية. فإنّ البرهان قد سبق على أنّ الذكر إنّما هو من البرازخ العلويّة أيضاً والأنوارِ المدبّرةِ لها. فصاحب الانذار بالنبوّة أو الكهانة أن المنام الصادق لا يوجد علمه بالأشياء في ذاته لذاته موافقاً لما يقع، فإنّ عجزه ظاهر وعجز نوعه. والنايم ليس في قواه قدرة ذلك ولا لنفسه، وإلاّ لكان في اليقظة أقدر على إبداعه. ثمّ ان كان يخترع علمه بنفسه بما سيقع، فينبغي أن يعلمه قبل أن يعلمه ليخترع جزماً على وفاقه، وهذا محال. وأيضاً يعرف الإنسان بالضرورة في

الجملة أنّ الإعلام من شيء آخر؛ فالأمور العالية عندها حيطة بالواقع والماضي والمستقبل. وإن فرض أنّ أصحاب البرازخ العلويّة تستفيد العلم من شيء آخر فوقها وتستمدّ منه، فيعود الكلام إلى الشيء الذي منه الاستفادة والاستمداد. فلا بدّ وأن يكون هذه الضوابط واجبة التكرار.

(٢٥٤) ولا نعني بوجوب تكرار الضوابط أنّ المعدوم يعاد، فإنّ الفارق بين الهيئات من نوعٍ واحدٍ المحلّ أو الزمان ان اتّحد المحلّ. فإذا كان من الفارق بين المثلَين في محلٍّ واحد الزمان، وبه يتخّصص ذوات محلّ واحد من نوع واحد، فلا يعاد لامتناع عود زمانه؛ وإن فُرض أن يعود العرض وزمانه، فهذا العرض وزمانه قبل ذلك كانا موجودَين، فلهما قبل زمانيّ، فيكون للزمان وهو محال. وأيضاً إذا كان له ولزمانه المستعاد قبليّة، ما أُعيدت وتخصّصة بها، فلا يمكن عوده، والمستعاد المفروض زماناً لا يكون زماناً.

(٢٥٥) وإذا عرفتَ أنّ الكائنات واجبة التكرار، فلا يبقى من المركّبات من المواليد الثلاثة أمر دائماً، وإلاّ عاد أمثاله في الأدوار الغير المتناهية باقية. فصارت أعداد من الأجسام الغير المتناهية موجودة معاً، وهو محال. ثمّ لا يفي بها المادّة والأجسام المتناهية. والأشباح المجرّدة يتصوّر فيها الّلانهاية لا كما التي يمنعها البرهان، إذ لا يمكن منها ائتلاف بُعد واحد لا يتناهى ممتدّ.

VI

فصل «في أقسام ما يتلقّى الكاملون من المغيّبات»

(٢٥٦) وما يتلقّى الأنبياء والأولياء وغيرهم من المغيَّبات فإنّها قد ترد عليهم في أسطُرٍ مكتوبةٍ، وقد ترد بسماع صوتٍ قد يكون لذيذاً وقد يكون هائلاً. وقد يشاهدون صور الكائن، وقد يرون صوراً حسنة إنسانية تخاطبهم في غاية الحسن، فتناجيهم بالغيب. وقد يُرى الصور التي تخاطب كالتماثيل الصناعيّة في غاية اللطف، وقد ترد عليهم في حظرة، وقد يرون مُثُلاً معلّقةً وجميع ما يُرى في المنام من الجبال والبحور والأرضين والأصوات العظيمة والأشخاص كلّها مُثُل قائمة،

وكذا الروائح وغيرها. وما يرى من الجبل والبحر صريحاً في المنام الصادق أو الكاذب، كيف يسعهما الدماغ أو بعض تجاويفه؟ وكما أنّ النائم ونحوه إذا انتبه، فارق العالم المثاليّ دون حركة ولم يجده على جهة منه، فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور دون حركة وهو هناك.

(٢٥٧) ومُثُل المرآة علّتها الضوء. والأجسام التي لا مَلاسة فيها، إنما لا يحصل معها المثال للأجزاء الغايرة المظلمة، وما ليس فيه غاير فهو صغير.

(٢٥٨) وللأفلاك أصوات غير معلّلة بما عندنا، فإنّا بيّنّا أنّ الصوت غير تموّج الهواء؛ غاية ما في الباب أن يقال أنّ الصوت هيهنا مشروط بهذا، فلا يلزم من اشتراط شيء لأمرٍ في موضعٍ أن يكون شرطاً لمثله. وكما أنّ الأمر الكلّيّ يجوز أن يكون له علل كثيرة على سبيل البدل، جاز أن يكون له شرائط على سبيل البدل. وكما أنّ ألوان الكواكب لا تشترط بما يشترط به الألوان عندنا، فكذا أصواتها. وما يسمع المكاشفون من الأصوات الهائلة لا يجوز أن يقال أنه لتموّج هواء في دماغ، فإنّ الهواء تموّجه بتلك القوّة لمصاكّة في الدماغ لا يتصوّر، بل هو مثال الصوت وهو صوت. فيجوز في الأفلاك أصوات ونغمات غير مشروطة بالهواء والمصاكّة ولا يتصور أن يكون نغمة ألذّ من نغماتها، كما لا يتصوّر أن يكون شوق مثل شوقها. فسلام على قوم صاروا حيارى سكارى في شوق عالم النور وعشق جلال نور الأنوار، وتشبّهوا في مواجيدهم بالسبع الشداد، وفي ذلك عبرة لأُولي الألباب. وللأفلاك سمع غير مشروك بالأُذن، وبصر غير مشروط بالعين، وشمّ غير مشروط بالأنف، وهو الإمكان الأشرف فيجب فيها.

(٢٥٩) ولأخوان التجريد مقام خاصّ فيه يقدرون على إيجاد مُثُل قائمة على أيّ صورة أرادوا، وذلك هو ما يسمّى مقام «كُنْ»[1] ومَن رأى ذلك المقام تيقّن وجود عالم آخر غير عالم البرازخ فيه المُثُل المعلّقة والملائكة المدبّرة يتّخذ لها

---

(١) سورة النحل، الآية: ٤٢.

طلسمات ومُثُل قائمة تنطق بها وتظهر بها. وقد جرت منها بطشات صعبة وقبضة قاهرة بالمُثُل وأصوات عجيبة لا يقدر الخيال على محاكاتها. ثمّ العجب أنّ الإنسان عند تجرّدٍ مّا يسمع ذلك الصوت، وهو يصغي إليه ويجد خياله أيضاً حينئذٍ مستمعاً إليه، فذلك صوت من المثال المعلّق. وكلّ من احتنك في السباتات الالهيّة إذا صعد، لم يرجع حتى يصعد من طبقة إلى طبقة من الصور المليحة. فكلّما كان صعوده أتمّ، كانت مشاهدته لصور أصفى وألذّ، فيبرز بعد ذلك إلى عالم النور، ثمّ يبرز إلى نور الأنوار.

(٢٦٠) واعلم أنّ كلّ شيء: ممّا في العالم العنصريّ مصوَّر في الفلك على نحو ما وُجد هيهنا بجميع هيئاته، وكلّ إنسان منقوش مع جميع أحواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ ﴿٥٢﴾ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ﴾[1] ومن البرهان على وجود النفس وأنّها غير جسمانيّة أنّها قد يكون مظهرها البرزخ، وقد يكون مظهرها المثال المعلّق، وهي تدرك ذاتها في الحالتين، فليست أحدهما.

ولنذكر هيهنا من الذكر ما يدرك به المثل الحقّ ويستبصر به، وهي من الواردات؛ وليطلب أسرارها من الشخص القائم بالكتاب.

VII

فصل مسطور في لوح الذكر المبين

أنّ السائرين الذين يقرعون أبواب غرفات النور، مخلصين صابرين، يتلقّاهم ملائكة الله، مشرقين، يحيّونهم بتحايا الملكوت؛ ويصبّون عليهم ماءً نبع من ينبوع البهاء ليتطهّروا؛ فإنّ ربّ الطول يحبّ طهر الوافدين. ألا أنّ إخوان البصيرة الذين التأموا على التسبيح والتقديس عاكفين يخشعون لله، وَهُم قيّامٌ قانتون يذكرون ناظم الطبقات في العالمين، وهم عن أبناء الظلمات يجتنبون، قاموا في هياكل القربات،

(١) سورة القمر، الآيتان: ٥٢ ـ ٥٣.

يناجون مع أصحاب حجرات العزّة، يلتمسون فكّ الأسير، ويقتبسون النور من مظهره. أُولائك الذين اقتدوا بالصافّين عند الله الأقربين. سبّحوا الله الذي جعل الشمس وسيلةً والنيرَين خليفةً والجواري حملةً في قربة الله: يتنعّمون، فينعمون. وأشخاص الضوء في مدارج الحراك بنور الله ينتفعون، فينفعون النازلين.

(٢٦٢) ألقى الله التقديسَ على قلوب الذين أووا إلى المحاريب، يقرؤون الأذكار، وينادون ربّهم، فيقولون: الهَنا! أطمس عنّا غيهب النكر، إنّ غيهب النكر دثار الجاهلين. الَهنا! أتيناك طائعين. وأشارت إليك الأرواح بالتقاديس طالبات الرقى إلى مقاعد الجلال من كرسيّك الفسيح ومطرحِ نورك الرشيد، فقدّسهُنَّ بأيدك المتين. ركضت نفوس أُولى البصائر إذا رمقت نحو عرصات ضوءك الكريم، إنّ ضوءك الكريم غياث المستجيرين.

(٢٦٣) هداية الله أدركت قوماً اصطفوا باسطي أيديهم ينتظرون الرزق السماويّ. ولمّا انفتحت أبصارهم، وجدوا الله مرتدياً بالكبرياء اسمه فوق نطاق الجبروت، وتحت شعاعه قوم إليه ينظرون. ولولا أُولو عزيمة في الأرض يطهّرون الباقيات لجوار الله، هم أحباب الربّ يبغضون السيّئات، لقذفت السموات وبالاً على الأرض، فترتجّ، فتطحن الظالمين.

(٢٦٤) وبعث الله النبيّين إلى الناس ليعبدوه، ففريق عبدوا الله على نسكٍ وتقرّبوا. وفريق زاغوا عن الحقّ مبعدين. فأمّا الذين عبدوه خاضعين، فسيرفعهم الله إلى مَشهَد الضياء. فيدخلون في صفوف العزّة، ويقدّسهم الله بطهارته، فأذاهم عند الله في النعيم دائمون. وأمّا الزائغون، فيُلقى عليهم الذلّ، وهم على الرؤوس تحت حجاب الظلمات ناكسون. فسبحان الذي برزت له الذوات الصالحات، فوهب لها البَسطة. فآبوا إلى قومهم مكرمين.

(٢٦٥) وضمان الرحمان أنّ قوماً تاهوا في شوق مرتع الجلال ـ الذي هو مأوى أحياء السرمد حولَ قبّة الديهور ـ يقبضهم إلى جناب الحقّ. فهم في عين الحيوان على الآباد، يسبّحون عظم موقعِ قومٍ وقفوا يركعون وفي دُجَى الليل تمطر

أعينُهم من خشية ربّهم ويبكون. كَتَبَ الله في زبور الرحمة «أن لا يذر على وجوههم غبرة حينَ يلقونه ويجعلهم بلقائه فائزين»؛ إنّ مطيع الرحمن يغشاه بارقُ من نوره، ألاَ انّ نجم الله خير الطارقين!

VIII
فصل وارد آخر

(٢٦٦) عهد الله إلى القرون أن يجيبوا الداعي ويعتزلوا المفتريات على الله من الأحزاب قبل أن يثقلهم غاشية يوم القيامة، وكَم من قرنٍ عصوا رسالات ربّهم! فأخذهم قهره بطمسِ أدبارِهم، فانقلبوا إلى مصرع السوء يدبّون على النار ويتمنّون الرجعَى. وحرام في الرقيم الأوّل عود الفاجرين إلى الأوطان. ظنّ الذين اقترفوا الخطيئات أن تنالهم رحمة أُفق المجد دون أن يأخذوا سفر الله بجِدّ ويخشوا مكر القدر يومَ القفول من الدار إلى عرصه الهيبة؟ وسيرى الجاحدون عند البرزة سطوةً لا يدفعها دافع ولا يبقى معها الأنكار.

(٢٦٧) جعل الله في البسيطة سبعاً من المسالك، وعند السابع تقرّ عينُ كلّ سالك سيّارٍ. والذين ينهجون من السُبُل ليقضوا ما سطر الله عليهم في الكتابة الأُولى، ولا يمنعهم المسرّات عن المسير، ولا يقعدهم حمارّة القيظ عن السعي إلى مرضات الله صاحب الأمر، والذين يطوفون عند الباب، ويخافون حول الله، والمصلّون في الدَيجُور، والصابرون في المناسك، والمتصدّقون في غفلات قومهم، والصارمون في الجهاد، والسائرون في الأرض وأرواحهم معلّقة بالمحلّ الأعلى، وأصحاب السكينة الكبرى، سيجدون من الله البشرى بالخلاص.

(٢٦٨) وقّع الله في السفر وقضى إلى الروح الأمين أنّه ليجيب دعوة كلّ مغلوبٍ بالظلامة وكلِّ ذي نظافة يطلب التظلّم لرضى الله، وأنّه لينصر الصابرين على بأسِ أبناء الشياطين، وليلبس الفاجر سربال القار، وأبناء التوفيق يأخذون من الزائل ما يثبتهم، والمخذولون يحرمون عند البعاد ويختارون ما يزول عنهم على ما يصحبهم، فيعبرون به على العقبات، وسوط الله ينتقم من كلّ شاردٍ أفّاك.

(٢٦٩) سمعت الملائكةُ صياح الأبرار من خشية الله، فتضرّعوا فيهم إلى ربّهم أن «يا صاحب العظموت، وربّ الأعلين، وناصب سرادقات القدرة، ومضيء للأكوان! صلِّ عليهم؛ إنّ صلوتك الخير يفرح بها كلّ قلبٍ قوّامٍ. ربّنا! إنّ قوماً صاحوا في نجواهم وبكوا في محاريبك طالبين بركات سماء جلالك، تبرّؤوا عن الطواغيت وتجرّدوا عن السحت، وبذلوا جهدهم في سبيلك الكريم، فاجعل لهم من لَدُنك حظّاً عزيزاً، واجعل لهم من لدنك سلطاناً نصيراً منيراً».

(٢٧٠) استجاب الله دعوةَ الملائكة في الذين يعملون الفاضلات ويصبرون على التعبّد ولا يشركون به شيئاً، إنّهم إذا وردوا عرصة القدرة يغشيهم ما غشى المقرّبين الذين قاموا تحت درجة الكبرياء عند مَصدَر الجود، وينصرهم على أهل الفسوق قبل العود إلى باب الله الرفيع، وليجعل لهم رواء من رُوائه النيّر، فيخضع لهم كلّ ذي طرف حسّاس.

IX
فصل «في أحوال السالكين»

(٢٧١) ولنرجع إلى المقصود الذي كنّا بسبيله من العلم. فاعلم أنّ النفوس إذا دامت عليها الإشراقات العلويّة، يطيعها مادّة العالم، ويسمع دعاءها في العالم الأعلى، ويكون في القضاء السابق مقدّراً أنّ دعاء شخصٍ يكون سبباً لإجابة في شيء كذا. والنور السانح من العالم الأعلى هو أكسير القدرة والعلم، فيطيعه العالم. والنفوس المجرّدة يتقرّر فيها مثال من نور الله، ويتمكّن فيها نور خلاّق والعين السوء هو لنوريّة قاهرة تؤثّر في الأشياء، فتفسدها.

(٢٧٢) وإخوان التجريد يشرق عليهم أنوار ولها أصناف: نور بارق يرد على أهل البدايا يلمع وينطوي كلمعة بارقٍ لذيذ؛ ـ ويرد على غيرهم أيضاً نور بارق أعظم منه وأشبه منه بالبرق إلاّ أنّه برق هائل، وربمّا يسمع معه صوت كصوت رعدٍ أو دويّ في الدماغ؛ ـ نور وارد لذيذ يشبه ورودهُ ورودَ ماءٍ حارٍّ على الرأس؛ ـ نور ثابت زماناً طويلاً شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ؛ ـ نور لذيذ جدّاً لا يشبه

البرق، بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يتحرّك بقوّة المحبّة؛ ـ نور محرِق يتحرّك من تحرّك القوّة العزّيّة، وقد يحصل من سماع طبول وأبواق أُمور هائلة للمبتدئ، أو لتفكّر وتخيّل يورث عزّاً؛ ـ نور لامع في خطفةٍ عظيمةٍ يظهر مشاهدةً وأبصاراً أظهر من الشمس في لذّةٍ مُغرِقةٍ؛ ـ نور برّاق لذيذ جدّاً يتخيّل كأنّه متعلّق بشعر الرأس زماناً طويلاً؛ ـ نور سانح مع قبضة مثاليّة تتراأى كأنّها قبضت شعرَ رأسه وتجرّه شديداً وتؤلمه ألماً لذيذاً؛ ـ نور مع قبضة تتراأى كأنها متمكّنة في الدماغ؛ ـ نور يشرق من النفس على جميع الروح النفسانيّ، فيظهر كأنّه تدرّع بالبدن شيء، ويكاد يقبل روح جميع البدن صورةً نوريّةً وهو لذيذ جدّاً؛ ـ نور مبدءُه في صولة، وعند مبدءه يتخيّل الإنسان كأنّ شيئاً ينهدم؛ ـ نور سانح يسلب النفس وتتبيّن معلّقة محضة منها تشاهد تجرّدها عن الجهات، وإن لم يكن لصاحبها علم قبل ذلك؛ ـ نور يتخيّل معه ثقل لا يكاد يطلق؛ ـ نور معه قوّة تُحرّك البدن حتّى يكاد يقطع مفاصله.

(٢٧٣) وهذه كلّها إشراقات على النور المدبّر، فتنعكس إلى الهيكل وإلى الروح النفساني. وهذه غايات المتوسّطين، وقد يحملهم هذه الأنوار فيمشون على الماء والهواء. وقد يصعدون إلى السماء مع أبدان، فيلتصقون ببعض السادة العلويّة. وهذه أحكام الأقليم الثامن الذي فيه جابلق وجابرص وهورقليا ذات العجائب.

(٢٧٤) وأعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبّر عن الظلمات انسلاخاً وإن لم يخل عن بقيّةٍ مع علاقةٍ مع البدن، إلاّ أنّه يبرز إلى عالم النور ويصير معلّقاً بالأنوار القاهرة؛ ويرى الحجب النوريّة كلّها بالنسبة إلى جلال النور المحيط القيّوم نور الأنوار كأنّها شفّافة، ويصير كأنّه موضوع في النور المحيط. وهذا المقام عزيز جدّاً، حكاه افلاطون عن نفسه وهرمس وكبار الحكماء عن أنفسهم. وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة وجماعة من المنسلخين عن النواسيت. ولا يخلو الأدوار عن هذه الأمور، ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾.

ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات، فلا يعترض على أساطين الحكمة، فإنّ ذلك نقص وجهل وقصور. ومَن عبد الله على الإخلاص، ومات عن الظلمات، ورفض مشاعرها، شاهد ما لا يشاهد غيره.

(٢٧٥) وهذه الأنوار ما يشوبه العزّ، ينفع في الأُمور المتعلّقة به. وما يشوبه المحبّة، ينفع في الأمور المتعلّقة بها؛ وفي الأنوار عجائب. ومن قدر على تحريك قوّتي عزّه ومحبّته، تحكّمت نفسه على الأشياء بحسب كلّ قوّة فيما يناسبها لا غير. والصاعد الفكور الصابر نايل. ومن الهمم المقامات والمحاذير والمهاويل والتحايير كلّها مُعينة لأصحاب الفكرة الصحيحة في الأراء الإلّهيّة والشيطانيّة. وثبات الهمّة بالمدرَكات الممدّة لكّل قوّة بحسبها: تمدّ العزّ على القهر والمحبّة على الجذب.

(٢٧٦) والمستبصر له العبرة التامّة فيكثّر القليل، والصبر من عزم الأمور، والسرّ فيه مفوّض إلى الشخص القائم بالكتاب. والقربة إلى الله عزّ وجلّ، وتقليل الطعام، والسهر، والتضرّع إلى الله عزّ وجلّ في تسهيل السبيل إليه، وتلطيف السرّ بالأفكار اللطيفة، وفهم الإشارات من الكائنات إلى قدس الله عزّ وجلّ، ودوام الذكر لجلال الله يفضي إلى هذه الأمور؛ والإخلاص في التوجّه إلى نور الأنوار أصل في الباب؛ وتطريب النفس بذكر الله صاحب الجبروت نافع على أنّ الحزن للحال الثاني أفضل؛ وقراءة الصحف المنزلة، وسرعة الرجوع إلى مَن له الخلق والأمر، كلّ هذه شرائط.

(٢٧٧) وإذا كثرت الأنوار الالهية على إنسان، كسته لباس العزّ والهيبة، وتنقاد له النفوس. وعند الله لطلاّب ماء الحيوة مورد عظيم. فهل من مستجير بنور ذي الملك والملكوت؟ فهل من مشتاقٍ يقرع باب الجبروت؟ فهل من خاشع لذكر الله؟ فهل من ذاهب إلى ربّه ليهديه؟ ما ضاع مَن قصد نحو جنابه، ولا خاب من وقف ببابه.

X
«وصية المصنّف»

(٢٧٨) أوصيكم إخواني بحفظ أوامر الله، وتركِ مناهيه، والتوجّه إلى الله مولانا نور الأنوار بالكلّيّة، وتركِ ما لا يعنيكم من قولٍ وفعلٍ، وقطعِ كلّ خاطر شيطانيّ.

(٢٧٩) وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه، وصونه عن غير أهله، والله! خليفتي عليكم. فرغتُ من تأليفه في آخر جمادى الآخرة من شهور سنة اثنين وثمانين وخمس مائة في اليوم الذي اجتمعت الكواكب السبعة في برج الميزان في آخر النهار. فلا تمنحوه إلاّ أهله ممَّن استحكم طريقة المشّائين، وهو محبّ لنور الله، وقبل الشروع يرتاض أربعين يوماً تاركاً للحوم الحيوانات مقلّلاً للطعام منقطعاً إلى التأمّل لنور الله عزّ وجلّ وعلى ما يأمره قيّمُ الكتاب.

(٢٨٠) فإذا بلغ الكتاب أجله، فله الخوض فيه. وسيعلم الباحث فيه أنّه قد فات المتقدّمين والمتأخّرين ما يسّر الله على لساني منه. وقد ألقاه النافث القدسيّ في رُوعي في يومٍ عجيبٍ دفعةً، وإن كانت كتابته ما اتّفقت إلاّ في أشهر لموانع الأسفار. وله خطب عظيم؛ ومَن جحد الحقّ، فسينتقم الله منه ﴿وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾[1] ولا يطمعنّ أحد أن يطّلع على أسرار هذا الكتاب دون المراجعة إلى الشخص الذي يكون خليفةً عنده علم الكتاب.

(٢٨١) واعلموا إخواني! إنّ تذكّر الموت أبداً من المهمّات ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[2]. ﴿وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾[3]. ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[4] اللهم يا ربيّ ويا إلّهي وإله كلّ شيء! افعل بنا ما أنت أهله ولا تكلنا إلى أنفسنا ولا إلى أحد سواك طرفة عين. وابسط لنا يا ربّ! خيرَ الدنيا والآخرة، واصرف عنّا شرَّ الدنيا والآخرة.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٤.
(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٦٤.
(٣) سورة الأنفال، الآية: ٤٥.
(٤) سورة البقرة، الآية: ١٣٢.

واستُرنا واخبرنا وانصرنا وطَهِّرنا وكمّلنا وعلّمنا واسعدنا بك، يا خير مأمول وأكرم مسؤول، يا أرحم الراحمين! والحمد لله المشكور المعبود، فيّاض الجود وواهب الوجود؛ وله الشكر وحده أبد الأبدين، والصلوة على رسله وأنبيائه خصوصاً على سيّدنا محمّدﷺ وآله الطيّبين الطاهرين صلوةً دائمةً زاكية مباركة ناهية وسلّم تسليماً كثيراً.

تم كتاب حكمة الإشراق

* * *

رسالة في اعتقاد الحكماء

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة معروفة بـ «اعتقاد الحكماء» انشأها الإمام العالم شهاب الحقّ والدين السهرورديّ المقتول، قدّس الله نفسه.

(١) أمّا بعد حمد الله تعالى والصّلوة على نبيّه محمّد وآله، فسببُ تحرير هذا الكتاب هو أنّي لما رأيتُ أنّه تطرّق ألسنة الناس إلى أهل العلم من الحكماء المتألّهة واشتدّ التنكير في حقّهم. ومَنشأ ذلك بسبب ظنّ الناس في حقّهم بأنّهم «هم الدهرّية الذين لا يقولون بالصانع، والراحة بعد الموت، نعوذ بالله من هذا الكلام فعليهم لعائن الله وعلى محبّيهم»!

(٢) والظنّ يخطئ ويصيب. وهذا الظنّ خطأ في حقّ أهل العلم من الحكماء المتألّهة، بل أهل العلم من أرباب الحقيقة يعتقدون بأنّ للعالم صانعاً، وهو واحد فرد صمد لم يتّخذ ﴿صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾[١] وإنّه حيّ عالم سميع بصيرٌ بصفات الكمال من غير تكثّر وتعدّد؛ وإنّ الأنبياء مأمورون من جهة الله تعالى ما وجب عليهم أداءه؛ وإنّ العذاب والراحة حقّ؛ والسعادة والشقاوة حقّ ثابت لاحق اللإنسان؛ والسعيد يجد الراحة بعد الموت، والشقي يجد العذاب بعد الموت؛ وإنّ العالم ممكن الوجود، وكلّ ممكن الوجود يكون محدثاً باعتبار أنّه يتوقّف وجوده على

(١) سورة الجن، الآية: ٣.

غيره ولا يكون موجوداً بذاته، فإذن القديم لا يكون إلاّ ما لا يحتاج في وجوده إلى غيره وهو واجب الوجود عزّ وعلا! هذا ذكر اعتقادهم على وجه الإجمال.

(٣) أمّا على وجه التفصيل فهو أنّهم يبرهنون على أنّ العالم ممكن الوجود. والقريب من الفهم هو أنّ الأعراض قائمة بالأجسام، فيكون «العرض» ممكناً لتوقّفه على غيره؛ ولو كان واجباً وجوده، لَما توقّف وجوده على غيره. وأمّا الأجسام فهي محلّ الأعراض الممكنة. وواجب الوجود لا يكون محلّ الأعراض والأشكال والألوان والحرارة والبرودة وسائر الأعراض المختلفة. فإذا لا بدّ من صانعٍ مبدعٍ، ولا يكون مُبدِع الهيئات الجسم، لأنّ الهيئات مختلفة والجسم من حيث الجسميّة لا يختلف، فلا يكون مبدعاً لحقائق مختلفة.

والأعراض لا تكون مُبدِعات للأجسام لوجهَين: أحدهما هو أنّ الأعراض مختلفة والجسم حقيقة واحدة؛ فلو كانت الأعراض مبدعات الأجسام، لكانت الأجسام مختلفة في الجسميّة. والوجه الثاني هو أنّ الأعراض مفتقرة في الوجود إلى الأجسام، فكيف يكون «العرض» مبدعاً لما افتقر إليه في الوجود؟

والجسم لا يكون مبدعاً لذاته ولا العرض مبدعاً لذاته، فلا بدّ من مبدعٍ لا يكون جسماً ولا عرضاً. فإن كان ذلك المبدع واجب الوجود بذاته، فهو المراد؛ وإن كان أيضاً ممكناً، فلا بدّ وأن ينتهي إلى واجب الوجود بذاته، وهو البارئ تعالى. والعاقل لا يشكّ في ذلك ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾[1]؟ بل ذلك أمر فطريّ، كما قال الأعرابيّ: «البعرة تدلّ على البعير ونقل الأقدام يدل على المسير»! فهيكل علويّ بهذه اللطافة ومركز سفليّ بهذه الكثافة أما يدلاّنِ على الصانع الخبير؟ غير أنّهم يقولون بأنّ البارئ لا يبدع الأجسام مطلقاً، بل إمّا أن يتكوّن «الجسم» ناراً أو هواء أو ماء أو تراباً. وإذ كان كذلك، فلا يمكن ابداعه إلاّ بجهات مختلفة.

(٤) وإذا كان الأمر على ما ذكرنا، فأوّل ما أبدع الله تعالى «أبدعه» أمراً عقلياً

(١) سورة إبراهيم، الآية: ١٠.

حيّاً عالماً، كما قال النبيّ عليه السلام «**أوّل ما خلق الله تعالى العقل**». غير أنّ له جهات ثلاثاً من نظره إلى البارئ وتعلقّه، ومن نظره إلى إمكانه وتعقّله، ومن نظره إلى ذاته وتعقّله. فباعتبار نظره إلى بارئه وتعقّله ـ وهي جهة أشرف ـ يوجَد منه عقل آخر؛ وباعتبار نظره إلى إمكانه وتعقّله ـ وهي جهة أخسّ ـ منه يوجَد فلك؛ وباعتبار تعقّل ذاته نفسُ الفلك. وكذلك من الثاني عقل ثالث وفلك ثان ونفسُ الفلك؛ ومن الثالث عقل رابع وفلك ثالث ونفسُ الفلك، ومن الرابع عقل خامس وفلك رابع ونفس الفلك؛ ومن الخامس عقل سادس وفلك خامس ونفس الفلك؛ ومن السادس عقل سابع وفلك سادس ونفس الفلك؛ ومن السابع عقل ثامن وفلك سابع ونفس الفلك؛ ومن الثامن عقل تاسع وفلك ثامن ونفس الفلك، ومن التاسع عقل عاشر وفلك تاسع ونفس الفلك؛ ومن العاشر عالم العنصريّات ونفوس الإنسان، وهو الذي يسمّونه «**واهب الصور**» ويسمّيه الأنبياء بـ «**روح القدس**» و«**جبرئيل**»، وهو الذي قال: ﴿إِنَّمَآ أَنَاْ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾[1].

(٥) غير أنّهم يقولون: لا يكَونَ تأخّر هذه الموجودات عن المبدع الحقّ بالزمان والمكان، إذ الزمان والمكان تابع لهذه الموجودات، بل يكون تأخّر هذه الموجودات عن الله تعالى بالذات، وهو تأخّر المبدَع عن المبدِع، إذ المبدَع أبداً يتأخّر عن المبِدع، والمبدِع يتقدّم عليه. فإن كان يحترز أحد عن إطلاق العلّة والمعلول، فلا مُشاحّة في الألفاظ. وإن أطلق مطلق بأنّ العالم دائم، بمعنى أنّه ليس بينه وبين مُبدعِه تأخّر زمانيّ ولا مكانيّ ولا رتبي ولا طبيعي، فأيضاً لا مُشاحّة في الألفاظ إذا كان المقصد واحداً. نعم، لو قال «العالم دائم بمعنى أنّه ليس له مبدِع وصانع» فذلك كفر وزندقة.

(٦) وأيضاً يعتقدون بأنّ الله تعالى لا يبدع شيئاً بناءً على إرادته ـ إذ الإرادة لا تكون إلاّ عند ترجيح أحد الجانَبين على الآخر ـ أمّا بناءً على نفعٍ عائد إلى ذاته أو لنفعٍ

---

(١) سورة مريم، الآية: ١٩.

راجعٍ إلى مفعوله؛ لكن عنده حصول هذا النفع لمفعوله أولى من تركه، حتّى يتحقّق له الإرادة. وهذا أمر فطريّ: يعلم كلّ واحدٍ عن نفسه أنّه لا يريد أن يفعل فعلاً إلاّ بناءً على نفعٍ راجعٍ إليه أو إلى غيره، ويكون حصول هذا النفع للغير عنده أولى من عدم حصوله. والله تعالى منزّه عن الأغراض وعن تعلّق غرضه بشيء؛ فإذن لا يكون فعله بناءً على غرضٍ، بل ذاته يقتضي الوجود، ـ على أنّهم لو نزلوا على سبيل المجادلة ويقولون بالإرادة، لا ينجزم به قاعدتهم؛ فإنّ إرادته أيضاً تكون قديمةً، ويلزم أن لا يتأخّر العالم عنه تأخّراً زمانيّاً ولا مكانيّاً ولا غير ذلك من التأخّرات.

(٧) ويعتقدون أنّ الإنسان أشرف الحيوانات الأرضيّة، وله نفس ناطقة، والنفس الناطقة عند الحكيم عبارة عن جوهرٍ عقليٍ وحدانيٍّ ليس في عالم العنصريّ ولا في عالم الأثيريّ وهو عالم السماوات؛ بل لا يتصوّر وجوده في عالم الأجسام، لأنّه لو كان في عالم الأجسام لم يتصوّر أن يدرك وحدة الحقّ الأوّل جلّ كبرياءه، فإنّ الواحد لا يدركه إلاّ أمر وحدانيّ، بل هو أمر وحدانيّ، كما قال الحلاّج في وقت صلبه «حسبُ الواحد إفرادُ الواحد له». وكلّ ما في عالم الأجسام ليس بواحدٍ، فلا يتصوّر وجود النفس في عالم الأجسام.

والدليل على أنّه ليس في عالم الأجسام وليس بجسمٍ ولا جسمانيّ من الكتاب والسنّة والأثر. أمّا الآيات: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ۝٥٥﴾[1] وهذا يدلّ على أنّه ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ، إذ لا يتصوّر في حقّ الأجسام هذه الصفات، بل هذه الصفات للروح الإلّهي المتبرّئ عن عالم الأجسام بجوهره. وليس فرق بينه وبين الملائكة إلاّ تصرّفه في الأجسام. وأمّا بيانه من السنّة: قول النبيّ ﷺ **«أبيتُ عند ربّي يُطعمُني ويسقيني»**. وأمّا الأثر: ما قال بعض المشايخ في صفة الصوفيّة، فقال **«من كان مع الله كان بلا مكان»**. وهذا يدلّ على أنّه ليس بجسمٍ، إذ الجسم متركّب ومنقسم، وليس في هذا العالم ما لا ينقسم لا في الوهم ولا في العين.

---

(١) سورة القمر، الآية: ٥٥.

فروح الإنسان ـ وهو الروح الإلٰهيّ ـ ليس في هذا العالم. نعم! له تعلّق بالبدن كتعلّق المَلِك بالمُلك، ويتصرّف فيه كما يشاء. وما دام تعلّقه ثابتاً، يبقى الإنسان حيّاً؛ وإذا انقطع علاقته، ينقطع حيوته. وفي بدن الإنسان جسم لطيف بخاريّ يسمّى روحاً حيوانيّاً بسبب بقائه يبقى العلاقة، وإلاّ فيموت. ولولا يكون الأمر على هذا الوجه، فكيف يتصوّر أنّ الروح الإلٰهيّ ـ وهو النفس الناطقة ـ يخرق السماوات ويصعد إلى فوق؟ فإنّ خرق الأفلاك غير متصوّر، لأنّ الأفلاك أبداً في الدوران، ولا يتصوّر عليه الحركة المستقيمة؛ فإنّ الحركة المستقيمة لا تكون مقتضى طبعه، فإن كان يلتأم بعد الخرق، فيلزم أن يتحرّك مستقيماً.

(٨) والحركات تحصّل الاستعدادات، وواهب الصور يعطي الوجود كما أنّ الماء إذا صار حارّاً شديد الحرارة استعدّ هيولاه لقبول الهوائيّة، فيعطي الواهب هوائيّةً، وإذا تمّ مزاج الإنسان يعطي له نفساً ناطقةً. فعند الحكيم العقول والأفلاك دائمة لدوام علّتها. وكلّ ما يتجدّد في عالم الكون والفساد حادث لحدوث علّته.

(٩) والهيولى عبارة عن جوهرٍ يلبس تارةً الصورة الناريّة وتارةً الصورة الهوائيّة وتارةً الصورة المائيّة وتارةً الصورة الترابيّة. فظاهر صيرورة الماء هواءً، فإنّ الإنسان يرى القطرات من الندى مرّةً بعد أُخرى، فذلك هواء صار ماء وماء صار هواء. والعناصر الأربعة نار وهواء وماء وتراب. فالنار في غاية البعد من المركز، والتراب في غاية البعد من المحيط.

(١٠) ومن امتزاج هذه العناصر يحصل المواليد الثلاثة من المعادن والنبات والحيوان. والحيوان أشرف من النبات وأتمّ مزاجاً. والنبات أتمّ من المعادن، فالنبات اشترك مع الحيوان في قوى، وزاد الحيوان على النبات بأُمور أُخرى. أمّا اشتراك النبات مع الحيوان «فهو» كان في القوى الغاذية والناميّة والمولّدة، وما يحتاج في الغذاء من القوّة الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة. وما زاد الحيوان به على النبات فهي القوى المدركة، وهي خمسة باطنة وخمسة ظاهرة. أمّا الخمسة الظاهرة، فهي السمع والبصر والشمّ والذوق واللمس. وأمّا الخمسة الباطنة، فهي الحسّ المشترك والخيال والمتخيّلة والوهم والحافظة.

(١١) والإنسان أشرف الحيوانات اختصّ بأمرٍ مفارقٍ وهي النفس الناطقة، قائمة بنفسها، لا في أين، حيّة، عالمة، مدبّرة للأبدان، كما أشار إليه التنزيل ﴿فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبۡقٗا ۝٤﴾ وهي العقول ﴿فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ أَمۡرٗا ۝٥﴾[(١)] وهي النفوس. وعند الحكماء كما أنّ لأبداننا نفساً ناطقةً، فللأفلاك أيضاً نفوس ناطقة حيّة عالمة عاشقة لمبدعها مشتاقة أبداً في الوجد الدائم واللّذّة المتواترة. ويتعدّى لذّتها إلى أبدانها، فيتحرّك أبدانها كصاحب الوجد من أصحاب التجريد. ولكلِّ نفسٍ فلك، فلهذا اختلف حركاتهم. وبسبب حركاتهم يوجد الخير الدائم في هذا العالم. وليس لهذا العالم نسبة معتبرة إلى عالم الأثير.

(١٢) والعوالم عند الحكماء ثلاثة: عالم العقول وهو عالم الجبروت، وعالم النفوس وهو عالم الملكوت، وعالم الملك وهو عالم الأجرام.

(١٣) ويعتقدون أنّ نفس الآدميّ تبقى أن كانت عارفةً بالله وبملائكته منقّشةً بالحقائق ولها درجة انتقاش الحقائق، فإنّه غاية كمال النفس تجد من اللّذّات ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. وإن كان جاهلاً بالله وبملائكته، فيكون بعد المفارقة أعمى كما قال ـ عزّ من قائل ـ ﴿وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا ۝٧٢﴾[(٢)]. والأعمى يكون في الظلم ﴿ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ﴾[(٣)]. فيتألمون بعذاب الحجاب عن الله، وبما فات من راحة الدنيا، وباكتسابهم الهيئات الرديّة ـ كما قال تعالى ﴿كَلَّاۖ بَلۡۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾[(٤)] إشارة إلى البعد عن الله ـ وبالحيلولة بينهم وبين ما يشتهون من لذّات الدنيا، كما قال ﴿وَحِيلَ بَيۡنَهُمۡ وَبَيۡنَ مَا يَشۡتَهُونَ﴾[(٥)].

(١٤) ويعتقدون أنّ الأنبياء عليهم السلام مبعوثون بالحق لمصلحة نظام العالم، وليذكّرهم الآخرة، فإنّ الناس غافلون عن الآخرة غير منصفين في أحوال الدنيا،

---

(١) سورة النازعات، الآيتان: ٤ ـ ٥.
(٢) سورة الإسراء، الآية: ٧٢.
(٣) سورة النور، الآية: ٤٠.
(٤) سورة المطففين، الآية: ١٤.
(٥) سورة سبأ، الآية: ٥٤.

فلا بدّ ممّن يقنّن لهم قانوناً مضبوطاً. ولا بدّ وأن يكون هذا الشخص شريف النفس عالماً قادراً على ما لا يقدر غيره في زمانه بشرف نفسه؛ فإنّ النفس إذا كانت شريفةً وقويت قوّتها. تؤثّر في هذا العالم تأثيراً عظيماً لأنّها تتّصل بروح القدس، وتأخذ منه العلوم، فتكتسب منها قوّةً نورانيّةً وخاصّيّة التأثير، كالحديد الحامية إذا جاور النار تكتسب منه هيئةً نوارنيّةً وخاصّيّة الاحراق. وقد يحصل هذه الدرجة للأولياء والأنبياء مخصوصون بمزيد درجة، وهو أنّهم مأمورون باصلاح الخلق وأداء الرسالة دون الأولياء.

(١٥) واعلم أنّ أرباب الرياضة إذا حصل لهم العلوم، وفكروا في معلوماتهم من مسبّب الأسباب وما دونه من مبدعاته فكراً لطيفاً، ويضعف قواهم بتقليل الغذاء، فيوافق فكرهم بالقلب وذكرُهم باللسان. وتارةً يستعينون بنغمةٍ رخيمةٍ وبروائح طيّبة وبرؤية أُمورٍ متناسبةٍ. فيحصل لهم أنوار روحانيّة حتّى يصير ذلك ملكةً ويصير سكينةً. فيظهر لهم أُمور غيبيّة ويتصل بها النفس اتّصالاً روحانيّاً. ويسري ذلك على المتخيّلة على ما يليق بحال المتخيّلة، ويرى الحسّ المشترك. فيرون الأشباح الروحانيّة على أحسن ما يتصوّر من الصور، ويسمعون من الكلام العذب، ويستفيدون منه العلوم؛ وقد يرون أشياء مكتومة. فلهم الحظّ الأوفر والمقام الأعلى في الدنيا والآخرة. فطوبى لمن أدرك نفسه قبل الموت وحصل لنفسه في الدنيا درجة يلتذّ بها في دار الفناء وفرح بها في دار البقاء.

وأسأل الله التوفيق فإنّه قدير وبالإجابة جدير والمبدع للكلّ. والحمد لله والصلوة على نبيّنا وسيّدنا محمّد وآله أجميعين.

تمت عقائد الحكماء من إملاء إمام أهل الحكمة
الشيخ الإلّهي الرباني السهرورديّ
قدّس الله روحه العزيز

* * *